
KÖPRÜLÜ KÜT.
218
M. ASIM BY.



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قوله وهو ان النبي بعثه الله الضمير راجع الى مدلول لفظ النبي المذكور ضمنا فلا يناقض ما سيأتي من ان المراد من النبي ههنا الفرد الكامل بمعونة المقام على ما لا يخفى قوله هذا الا يشمل من اوحى اليه وكذا لا يشمل بظاهره من امر بمتابعة شرع غيره ممن قبله وتبليغ ما اوحى اليه الى ذلك الغير كيوشع عم فانه كان نبيا مأمورا بمتابعة شريعة موسى عم وتبليغ ما في التورية الى الخلق قوله كما قيل فيه اشارة الى جواز كونه مبعوثا الى الخلق وتوبيده ما نقل عنه انه كان يستند الى الكعبة ثم يقول ايها الناس هلموا الى فانا على دين ابي الخليل ابراهيم عم غنى ولا يجوز منع كونه نبيا وعلى التقديرين لا ينتقض التعريف قوله الاان يتكلف وذلك بان يجعل الخلق المبعوث اليه عاما متناولا لكلهم او لبعض المبعوث في الجملة سواء كانت المغايرة حقيقية او اعتبارية ليشمل زيد بن عمرو بن نفيل فانه من حيث انه مبعوث اوحى اليه مغاير له من حيث انه يعلمه ويكمل نفسه قوله واشتقاقه من النباء بمعنى الخبر فالنبي بمعنى المخبر على ان يكون فعيلا بمعنى الفاعل ويكون ياؤه منقلبة عن الهمزة قوله او بمعنى الارتفاع على ان يكون الهمزة في النباء منقلبة عن الواو والاصل في الطرف قال الجوهري ان جعلت النبي مأخوذا من النباء بمعنى الارتفاع فاصله غير الهمزة قوله او هو منقول من النبي بمعنى فانه عم طريق يوصل به الى الحق واصلا على هذا الهمزة ايضا على ما في القاموس على ان يكون الياء منقلبة عن الهمزة قوله اذ المراد الفرد الكامل علما باتساق البال الذهن وهو نبينا محمد اكمل الانبياء عليهم السلام وهذا الفرد كاف في صحة الاشارة اليه بلام العهد الخارجي وانما حمل اللام على العهد الخارجي دون العهد المطلق الذي هو الحقيقة عند المحققين تنبيها على ان هذا الحديث مما لم يصدر عن سائر الانبياء قوله على هذا الاسلوب وهو اضافة الامة الى نفسه عم قوله وانت تعلم بعيد جدا اي بعيد ان يكون له وجه فان الكفرة كلهم امة الدعوة ايضا ان فرقهم اكثر من ثلث وسبعين بكثير وعن فرق المسلمين قوله السين اما للتأكيد اي لتأكيد الافتراق وتحققه وقوعه وقوله فان ما هو محقق الوقوع مرتب بيان للعلاقة التي بها استعمل السين الموضوعة للاستقبال القريب في معنى التأكيد وتحقق الوقوع قوله وسوف آه قال ابو علي الفارسي صرح لبعض الائمة هي التي في قولك ان زيدا القائم بل هي التي في قولك لا قومن وثابت سوف عند احد نحو التأكيد فكانه قيل وليعطينك قوله الى ان الاختلاف متراخ عن حياته صلعم يعني ان المضارع لاشتراكه بين الحال والاستقبال للاشارة فيه الى هذا التراخي بخلاف السين فانه موضوع للتراخي فيشير اليه لا محالة قال الآمدي ان المسلمين عند وفات النبي عم كانوا على عقيدة واحدة وطريقة واحدة الا من كان يبطن النفاق ويظهر الوفاق ثم نشأ الخلاف بينهم اولا في امور

اجتهادية

اجتهادية لا يوجب ايمانا ولا كفرا ثم تدرج الخلاف وترقى شيئا فشيئا الى آخر ايام الصحابة حتى ظهر معبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس الاسواري في مخالفة القدر واسناد جميع الاشياء الى تقدير الله ثم واصل بن عطاء الغزال في ... الخلاف وتشعب ... تفرق حتى تفرق اهل الاسلام وارباب المقالات الى ثلث وسبعين قوله الجواز لكن الاصول التي بينها المخالفة معتد بها آه اشار بتقييد المخالفة بالمعتد بها الى انه لا يلزم من كون الامة فرقا مختلفة ان يكون اكثر اصولهم وعقائدهم مخالفة ولا ان يكون الاصول والعقائد المختلفة بينهم متغايرة حتى يلزم كونها اقل من هذا العدد بل اللازم في ذلك كون بعض عقايد كل فرقة مخالفة لبعض عقايد ما سواه ... معتدا بها وح يجوز وصولهم باعتبار هذه الاصول الى هذا العدد فقط وان كانوا باعتبار الاصول التي بينها المخالفة في الجملة ازيد منه قوله وقد يقال لعلهم في وقت من الاوقات بلغوا هذا العدد آه يريد انه يجوز ان يحمل على اصول المذاهب ويراد بها الاصول التي بينها المخالفة في الجملة سواء كانت معتدا بها ام لا ويقال انهم بلغوا باعتبار هذه الاصول في وقت ما هذا العدد وان زادوا عليه بعد البلوغ اليه او نقصوا عنه قبل الوصول اليه في اكثر الاوقات فان قلت فعلى هذا يكون الاوفق ونقصوا بالواو قلنا كلمة او باعتبار الكثرة في الاوقات لا باعتبار الزيادة والنقصان هكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام لكن يبقى الكلام في فائدة ذكر هذا العدد الواقع في وقت ما دون الواقع في اكثر الاوقات قوله فلا يرد انه لو اريد وذلك لان دخول عصاة كل فرقة فيها لا يقتضي ان يكون ذلك الدخول فيها حيث الاعتقاد بل يجوز ان يكون ذلك في عصاة الفرقة الناجية من حيث معاصيهم فقط بخلاف سائر الفرق فانهم من حيث الاعتقاد داخلون فيها وان كان عصاتهم داخلة فيها من حيث المعاصي ايضا قوله بعيد جدا وذلك لعموم المواعيد الواردة في دخول العصاة فيها وانما قيل ان يوهم انما هو على ان لا يكون المراد من الفرقة الناجية الفرقة التي تدخل الجنة بغير حساب ولا شفاعة لان من نوقش الحساب فقد عذب فليس بناج ومن افتقر الى الشفاعة فقد عرض للذل فلم ينج مطلقا وعلى تقدير كون من نوقش الحساب والمفتقر الى الشفاعة ناجيا ايضا لا يضرنا اذ لا مجال لاحد ههنا على ما يدل عليه سياق هذا الحديث فان المسلمين كانوا في زمان حيوته عم وعند وفاته على العقيدة الواحدة التي كان النبي عم على تلك العقيدة مع انه عم كان يخبر بان بعضهم يدخل النار وان جهنم تسبب ما صدر عنهم من المعاصي على ما هو المسطور في اكثر كتب الاحاديث ومما ينبغي ان ينبه عليه ههنا هو ان ضمير كلها راجع الى ثلث وسبعين وان الحكم في قوله كلها في النار على كل واحد من احاد هذا العدد التي هي الفرق والطوائف فان تالف هذا العدد منها دون غيرها فيكون قوله الا واحدة استثناء لطائفة واحدة واخراجا لها عن هذا الحكم ولا

ان خروجها عنه يقتضي عدم دخوله ابتغاضها مطلقا فيها وهو مناف لكون عصيان العاصين منهم سببا

للدخول فيها فلذا التزم في دفع المنافاة القول بان معصية الفرقة الناجية مطلق مغفورة وبما انتهينا

عليه ظهر انه لا وجه لما قيل انه يجوز ان يكون الحكم في قوله ثم كلها في النار على كل واحد من كل فرقة فيكون

ثم التواعد فيه الذي يقال انه قد يلزم القول بان معصية الفرقة الناجية مغفورة مطلقا قوله

ولا يبعد ان يكون المراد استقلال مكثهم اي لا يبعد ان يقال في دفع ما اورد ان المراد بعدم دخول الفرقة

الناجية في النار كون مكثهم فيها قليلا بالنسبة الى سائر الفرق فان دخولهم فيها لا يكون الا من حيث

المعاصي بخلاف دخول سائر الفرق فانه يكون من حيث عقايدهم الباطلة قطعا وان كان بعضهم يدخلها

بسبب معاصيهم ايضا ولا شك ان الدخول بسبب العقيدة الباطلة يوجب طول المكث دون الدخول بسبب المعصية

على ما اشار اليه المحقق الرباني بما يرويه بانه يكرهم وقال ما رد به انكرهم وحاله وبما ذكرنا ظهر

ان من جوز دخول الفرقة الناجية في النار من حيث الاعتقاد وقال ان قلة مكثهم فيها يجب ان يكون

لامر مشترك بين جميع احادها لا يوجد في سائر الفرق وما ذلك الا الاعتقاد فلو كان الاعتقاد مثلا افضى

الى الخلود او يصل الى مرتبة الحق من حيث انه يصل الى مرتبة الحق يدخل الناد ومن حيث اقرب الى الحق من

سائر الاعتقادات يقل مكثه فقد بعد عن الحق كيف وعقايد الفرقة الناجية هي ما عليه النبي واصحابه

قوله رغبا في تصحيح العقايد اي عبر عن استقلال المكث فيها بعدم الدخول لترغيب المسلمين في تصحيح

عقايدهم بان يتمسكوا فيها بالاحاديث الصحيحة المروية عنه عم وعن اصحابه ولا يستر سلوا مع عقولهم

او مع النقل عن غير الصحابة ووجه كون القول بعدم دخول صاحب العقيدة الصحيحة مرغبا في تصحيح

العقايد ظاهر غير محتاج الى البيان قوله وهو من راى النبي عم مؤمنا به هذا الاسم الذي هو

متفق عليه اتفاقا كما بين انه يكون مكتوما الآن يراد بالرؤية ما هو اعم من الحقيقي وما في حكمه ويشمل من لا يعد صحابيا

ممن يرى النبي عم وامن به عم ثم ارتد ومات على الردة كعبد الله بن جحش وابن خطل الآن يلزم

كونه صحابيا ويقال لا يصح كونه صحابيا بالاطلاق في الكفر للايمان كما لا يصح في ذلك الكفر السابق

وان طال الزمان بعد قوله سوى كان في حال البلوغ او سوى تخلل الردة بين ايمانه به عم وبين موته على الاسلام

ام لم يتخلل قوله قلت في الحديث حيث قال عم الذين هم على ما انا عليه واصحابي قوله المتبعين لما روي

عنهم اي من غير استنادهم المروي الى النبي عم واصحابه وذلك الاتباع منهم لاجل اعتقادهم العصمة

في تمسكهم وعلم صدور الكذب والافتراء عنهم قوله وهي بالفروع اشبه فانها من الاحكام المتعلقة

بافعال المكلفين اذ نصب الامام واجب على الامة سيما على ما ذهب اليه الا كونه خلافا للشيعة فانها عندهم

من العقايد

من العقايد واصول الدين فيجب نصبه على الله تعالى لكونه لطفا وكون اللطف واجبا عليه قوله وجود

كل موجود من الاعراض وغيرها وذلك لان المتعلق الاول للرؤية عندهم هو الوجود وهو

مشترك بين جميع الموجودات الا انه عدم وقوع رؤية بعضها كالاصوات والطعوم والروايح

والجواهر المجردة بجريان العادة بعدم رؤيتها فانه تعالى اجرى عادته بعدم خلق رؤيتها فينا قوله

وجوز رؤية ذات الصبي بقية اندلس وذلك لان متعلق الرؤية متحقق في البقة والله تعالى قادر على

خلق رؤيتها فيه قوله والفرق بين الارادة والرضاء فان الرضا عندهم ترك الاعتراض خلافا

للمعتزلة فان عندهم عين الارادة قوله من الصحيح هو الذي اتصل اسناده بنقل العدل الضابط

الى منتهاه ولا يكون شاذا ولا معللا والحسن هو الذي فيه ضعف قريب محتمل وقال بعضهم هو الذي لا يكون

في اسناده متهم بالكذب ولا يكون شاذا او يروى من غير وجه ذلك والضعيف هو الذي لا يجمع فيه

صفات الصحيح والحسن قوله هو في الاصل ما يعلم به الشيء سواء كان او في العلم وغيره وقيل انه

في الاصل اوطا العلم من الملائكة والثقلين وتناوله للغير على سبيل الاستتباع ولذلك يجمع بالواو

والنون وفي القاموس لا يجمع فاعل بالواو والنون غير العالم وغيره قوله وحاولوا بيان ذلك بوجوه

فصلناها في حواشي التجريد قال فيها نقلا عن الشيخ انه قال في الهيات الشفاء للمعلول في نفسه

ان يكون ليس ومن علته ان يكون ايس والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذي يكون له عن غيره فيكون كل معلول ايسا

بعد ليس بعدية بالذات انتهى واورد عليه الشريف المحقق بان المعلول ليس له ان يكون موجودا وما كان

ليس له ان يكون موجودا ضرورة احتياجه في كلا طرفي الوجود والعدم الى العلة ثم قال ان الممكن ليس له في مرتبة

السابقة الا امكان الوجود والعدم فان في هذه المرتبة العدم بحسب الامكان فان اكتفى في الحدوث الذاتي

بهذا المعنى والا فلا قوله وهو خلاف ما ذهبوا اليه فانهم صرحوا بان الواجب تعالى شانه علة

تامة للعقل الاول وانه بسيط حقيقي لا تكثر فيه بوجه من الوجوه قوله اي وجد بعد العدم بعدية

زمانية كما هو المتبادر من البعد وهي التي لا تجامع البعد معها القبل لا بعدية بالذات كما زعمه الفلاسفة

فان هذا المعنى مجرد اصطلاح منهم ولم يوافقهم في ذلك واحد من المتكلمين والحادث بالمعنى المذكور يشمل

عندهم الزمان والحركة التي هو مقدارها والمتحرك بتلك الحركة فان تقدم عدم الزمان على وجوده تقدم

يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتأخر كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض والحكماء لما ادعوا ان

التقدم بهذا المعنى انما يعرض لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولما عداها ثانيا وبالعرض لم يمكنهم

القول بحدوث الزمان وتوهم تقدم عدمه على وجوده فان عدمه لما لم يكن زمانا كان تقدمه بواسطة الزمان فلو
كان عدمه سابقا على وجوده كان عدمه في زمان فكان الزمان موجودا حال عدمه وانه محال فلذلك
ذهبوا الى قدمه وقدم الحركة التي هو مقدارها وقدم المتحرك بتلك الحركة قوله نعم لا يلزم الازلية
جنس هذه المور ونحوه من الامور العامة المشتركة بين تلك الموادات كالنوع والخاصة والعرض العام
مع ان مذهبهم كون بعض اشخاص العالم قديما على ما مر تفصيله قوله فهو دعوى من غير برهان
اذ لم يقم عليها برهان فان ادعي الضرورة فيها فتوجه المنع باذ لم لا يجوز ان يكون تعاقب تلك الموادات
بذواتها كتعاقب اجزاء الزمان ويكون هي باعتبار جنسها قديمة مستندة الى القديم وباعتبار احاد
بذواتها كتعاقب وسط في حدوث الحادث نظيره ما قالوا في الحركة على ما سيظهر عن قريب وبما قررنا
ظهر انه لا يتوجه ما قيل انه لا بد لتقدم الموادات بعضها على بعض من زمان لان المعدات لها تقدم سوى
التقدم بالطبع على معلولاتها وليس ذلك الا التقدم الزماني وذلك لما ذكرنا من انه يجوز ان يكون
تعاقبها وعدم اجتماع سابقها مع لاحقها بذواتها لا بسبب الزمان كما في تقدم الزمان على
وجوده قوله لان الامكان مما لا بد منه في وجوده لا يقال البناء على التجويز المذكور بكون الامكان الذي
لا بد منه في وجوده هو امكان وجوده فيما لا يزال لا امكان وجوده فيه وفي غيره فلا يلزم من كونه
غير ممكن في الازل خلاف المفروض لانا نقول ان المفروض تحقق جميع ما لا بد منه اصل وجوده من غير
تقييد لذلك الوجود بكونه لا يزال فيكون الامكان الذي من جملة ما لا بد منه هو امكان وجوده مطلقا
ايضا كما لا يخفى فان قلت كون الامكان من جملة ما لا بد منه في وجود الممكن مناف لما سبق من تحقق العلة
التامة البسيطة قلنا لا منافاة بينهما لان كون الامكان من جملة ما لا بد منه في وجود الممكن لا يستلزم
كونه علة معتبرة في العلة التامة اذ العلة عند القائلين بجواز كون العلة التامة بسيطة هي
ما يحتاج اليه الممكن في وجوده فيكون الامكان لكونه سببا للاحتياج خارجا عن تعريف العلة
وكذا الاحتياج والتأثير والوجوب السابق والعلة التامة الغير البسيطة هي المركبة من
العلل التي لا بد منها مطلقا فتدبر قوله ولم يتعلق الارادة بوجوده فيه بل بوجوده فيما لا يزال
حاصل انه يقال ان الفاعل وهو الله مختار في جميع افعاله الصادرة عنه اتفاقا فلا بد له في ذلك
من ارادة مخصوصة في تخصيص الشق الثاني ونقول ان جميع ما لا بد منه في وجوده مطلقا او في وجوده في الازل
لم يكن متحققا في الازل المتحقق فيه انما هو جميع ما لا بد منه في وجوده المخصوص وهو الوجود فيما
لا يزال لان نسبة الفاعل وان كانت على السواء بالنسبة الى الاوقات كلها الا ان ارادته المخصوصة
التي

التي لا بد منها يجوز ان يكون مخصصة ومرجحة للاوقات الاتية بان يكون وجوده فيها دون غيرها من الازل
وهذا بالحقيقة اختيار للاحتمال الاول من احتمالي الشق الثاني وهو ان حدوثه من غير حدوث امر آخر
ومنع للزوم كون وجود الممكن بدون تمام علته على ما يظهر بالتامل وبما قررنا ظهر انه لا معنى لما قيل انه
على تقدير ان لا يتحقق جميع ما لا بد منه في الازل ولم يحدث حين حدوث الحادث شيء من علته فلزوم
حدوث الحادث بدون تمام علته ظ قوله وقد تعلقت الارادة بوجوده في وقت معين فلا يوجد
الا فيه لا يقال البناء على امتناع تخلف المعلول عن علته التامة اذ لو كان مقتضى العلة التامة الازلية
وجود المعلول في وقت معين لوجب ان يكون ذلك المعلول موجودا في ذلك الوقت المعين اذ لا اقل
فيلزم كون ذلك المعلول ازليا اذ لا نعني بالازلي الا ما يوجد فيه بوجه من الوجوه وهو خلاف المفروض
ويلزم ايضا اجتماع الابدية مع الازلية وان يتحقق البطلان لانا نقول معنى اقتضاء العلة التامة
الازلية وجود المعلول في وقت معين اقتضاؤها مسبوقية وجود ذلك المعلول بعدمه فكونه
متحققا في الازل مناف لهذا الاقتضاء على ما اشار اليه بقوله فلا يوجد الا فيه ثانيا
بقوله لم يتصور الا كونه حادثا قوله وان اريد انه تمت علة وجوده فيما لا يزال فنختار انه
كذلك قيل لا يذهب عليك ان آخر الجواب يرجع الى اختيار الشق الاول من الترديد لان الترديد
كان في الوجود الذي كان للحادث وهو الوجود فيما لا يزال ومنع استحالة تخلف المعلول عن ذات
العلة التامة مطلقا انتهى وانت خبير بان الترديد في السند لا الفلاسفة كالنفي وجود ممكن
قطع النظر عن كونه قديما او حادثا ولذا امكنهم الترديد في كون جميع ما لا بد منه في وجوده حاصلا
في الازل او لا مع امتناعهم عن جواز تخلف المعلول عن علته التامة مطلقا قوله ولا يلزم ازليته
واختيار جانب الجواز اما الاول فلعدم كون تعلق الارادة متمما لعلة وجوده في الازل واما الثاني
فلكون التعلق الازلي للارادة متمما لعلة وجوده فيما لا يزال فان قلت هذا مناف لما فيه الكلام وهو
انه لم يكن جميع ما لا بد منه في وجوده متحققا في الازل قلت لا منافاة بينهما لان مراد الفلاسفة
من وجود الممكن المأخوذ في الدليل هو الوجود المطلق الشامل للازلي واللايزالي لا الوجود المخصوص
الذي هو اللايزالي للحادث على ما ظهر مما سبق من الكلام ولواحقه وقد اشرنا اليه سابقا فظهر انه لا يلزم
من كون جميع ما لا بد منه في الوجود اللايزالي الحادث متحققا في الازل كون جميع ما لا بد منه في مطلق وجوده
او وجوده الازلي للقديم متحققا فيه فانتفى هذا قوله يوجد المعلول بهذه الصفة اذ لو وجد بصفة
اخرى غير ما اختاره الفاعل المختار لم يكن الموجود مقتضى العلة فيكون المقتضى متخلفا عما يقتضيه

رفع العلاقة والزمان له اذ لا يمكن ان يقول كالاول بكونه في الثاني لان الزمان لا يوصف بكونه في الزمان كما لا
اما معارضة وفي مقابلة المعارضة تامل ... رسول الله

والموجود موجود ابدا بسبب نقيضه وكلاهما مح قوله سواء كان مقارنا لوجوده او متأخرا عنه فانه لا استحالة في شيء منهما وما استدلوا به على امتناع تخلف المعلول عن علته التامة من لزوم ترجح وجوده في الوقت المتأخر على وجوده في الوقت المتقدم بلا مرجح لا يجري ههنا لكون الارادة مرجحة قوله وقد ان الازل فوق الزمان اه لما كان الجواب الثاني المبني على جواز تخلف المعلول عن العلة التامة مخصوصا كالاختيار على الوجه الذي قرر غير جار في الزمان ضرورة امتناع كون الزمان واقعا في وقت من الاوقات اراد ان يقرره على وجه يعم الزمان ثم بعد ذلك بعض المقدمات صرح المص بقوله والزمان من جملة الممكنات وبما قررنا ظهر ان من جوز كون هذا الكلام معارضة في مقابلة المستدل او نقضا باختيار الشق الاول من الترديد فقد جوز ما يعارضه ويناقضه هذا الكلام كما يظهر بادنى تأمل قوله ومعنى كون الشيء ازليا ان يكون سابقا على الزمان وكذلك قالوا ان الازلية هي الاولية والسابقية المطلقة قوله والواجب تع لما كان متعاليا عن الزمان وذلك لعدم دخوله تحت تصاريف الزمان وعدم تغيره بتغيره قال الحكماء ان المجردات ليست واقعة في الزمان بل هي واقعة في الدهر الذي هو وعاء الزمان قوله وليس انه تع متقدما عليه اي على غيره بالزمان حتى يلزم كونه واقعا في الزمان على ما هو مقتضى التقدم الزماني من كون المقدم في زمان سابق والمتأخر في زمان لاحق فينا في هذا كون الزمان متناهيا بل تقدمه تع عليه تقدم بالذات على ما سيجيء فانه قبل لا شبهة ان الارادة القديمة بذاتها اه ربما هو مبني هذا الجواب من جواز كون الارادة القديمة متعلقة بوجود الممكنات الزمانية في اوقاتها وبوجود الزمان متناهيا بلا احتياج مخلص الدليل قوله فقد اجيب عنه تارة بان التعلق اه والجواب الحق عنه هو ما مر من كون الارادة القديمة متعلقة في الازل بوجود الحادث وكون القدم مؤثرة على وفق الارادة ولعل الباعث على ارادة بيانه ضعف ما اجاب غيره وما كرد عليه قوله فليس تعلقا للارادة والمريد اشار بقوله والمريد الى ان نسبة تعلقا الارادة اليها كنسبة تلك التعلقات الى المريد اذ لا يتاتى واحد منهما بدونه وتعدد منها فكما ان المريد ليس حاصرا لها لعدم كونه طرفا في السلسلة كذلك الارادة ليست حاصرة لها لعدم كونها طرفا في السلسلة ايضا قوله وان صدر عن بعض من يعتد عليه الا نامل الاعتقاد وقال المحقق الشريف في حاشية شرح حكمة العين في مبحث اثبات الوجود الذهني اه كون الماهية موجودة بوجودات غير متناهية مستلزم للانحصار الوجودات الغير المتناهية بين الماهية والوجود المفروض اولا قوله واجيب بان التسلسل اللازم من حدوث العالم بان ح هو التسلسل في الامور المجتمعة في الوجود وذلك لان تعاقب الاصول الحوادث غير النهاية انما يتاتى عندهم بالحركة السرمدية التي لا تتاتى الا بقدم الجسم المتحرك بتلك الحركة وحدوث العالم بانه ح ينافيه

فيكون عندهم

فيكون التسلسل اللازم منه تسلسلا في الامور المجتمعة قوله فهي ذات جزئين الاستمرار تفصيله ان الحركة الفلكية قديمة وكذا جهتها الحدية من حيث ذاتها وهي كون الجسم بحالة يصح ان يفرض له في كل آن وضع من الاوضاع غير الوضع المفروض في الآن السابق واللاحق ويعبر عن هذا المعنى عندهم بالتوسط بين الاوضاع وبهذا الاعتبار قديمة مستمرة من الازل الى الابد والثانية حيثية النسبة التي تلزمها باعتبار اضافتها الى الحدود الس وهي بهذا الاعتبار حادثة ضرورة كون النسبة المفروضة بحسب القرب والبعد من النهاية المفروضة في كل آن غير الموجودة في الآن الآخر فالحركة قديمة من حيث الذات حادثة من حيث العوارض اللازمة لها في من حيث الذات مستندة الى القديم ومن حيث العوارض اللازمة لها مستندة اليها الحوادث قوله وانت خبير بما سبق بان يمكن اه اي وانت ممن سبق انه يجوز ان يجعل الامر الحادث الذي هو علة الحدوث موجودا للاحق خبير بانه يمكن ان يكون صدور العالم مع كونه حادثا بانه وجميع اشخاصه بتجدد اجزائه واشخاصه جنسه بان يكون اشخاصه المتجددة الحادثة باسرها متعاقبة بذواتها في الوجود والحدوث ووسط بعضها في صدور بعض آخر عن القديم من غير ان يكون لها بداية واللازم من ذلك ليس الا كونه قديما وهو الذي يكون الفرد المنتشر قديما وذلك لا يستلزم الا كون الجنس وغيره من الامور العامة المشتركة بين تلك الافراد قديما واما المحال فانما هو كون شخص من الاشخاص بخصوصه قديما وهو غير لازم قوله وقد رأيت في بعض تصانيف ابن تيمية وهو من المجسمة القائلين بكونه تعالى في جهة ومكان قال الآن لا فرق عند بداهة العقل بين ان يقال هو معدوم او يقال طلبته في جميع الامكنة فلم اجده ونسب ذلك الى الرحمن على العرش استوى بكون العرش مكانا له تع ولعله لما كان من القائلين بحدوث العالم وعدم كون شخص مخصوص قديما قال بقدم الجنس وتوافق اشخاصه الغير المتناهية قوله فكيف وصف تميم متشابه الاجزاء وهو الحركة بمعنى التوسط الحالة في الفلك المنقسمة بانقسامه في جميع الجهات فانه صرح بانها من الكيفيات الموجودة في الخارج السارية في جميع اجزاء المتحرك على ما يشهد به الحس وعدم انقسام في امتداد المسافة بانقسامها لا يقدح في ذلك قطعا ومع تشابه اجزائها عدم احتمال فها صحة وبطلون في امتدادها بوجه من الوجوه وبما ذكرنا ظهر بطلان ما قيل ان الحركة بمعنى التوسط لا يقبل القسمة اصلا فمعنى تشابه الاجزاء هو ان لا تكون الاشياء متخالفة سواء كانت له اجزاء ولم يتخالف او لا يكون له اجزاء اصلا انتهى قوله بناسب تجددها في نفسها بعين كان الحوادث اليومية المتجددة تحتاج الى سبب في حدوثها وتعاقبها كذلك الحركة المتجددة تحتاج في تجددها الى سبب فان قلت ان تجددات الحركة امور مفروضة بمنزلة الحدود المفروضة في المقدار فلا تحتاج الى علة اصلا قلت انا نعلم قطعا انها ليست من الامور المفروضة

التي يجزم بها العقل كون وجيبة الحمى بليغه من الامور التي يتصف بها الاشباح في نفس الامر فيكون الحركة في نفس الامر

محتاجا الى علة قطعا قوله لعدم وجوب اجتماع الآحاد اذ يجوز ان يكون سبب تجددها وتعاقبها

امور اخر متجددة متعاقبة وسبب تجدد تلك الامور وتعاقبها امور متجددة متعاقبة اخر وهكذا الى غير

النهاية والتسلسل بهذا الوجه جائز بل واقع عندهم قوله فلا بد لعدمها من علة حادثة ضرورة احتياج الحادث

في كلا طرفي وجوده وعدمه الى الحادث الى علة حادثة وكون الحركة لذاتها متجددة ومنقضية بكونها عبارة عن التجدد

والتقضي على ما حققه الشيخ هو مبني على الشيخ الجديد التجريد لا يستلزم عدم احتياجها في عدمها الحادث

تقضيها الى علة حادثة كما لا يستلزم ذلك عدم احتياجها في وجودها الى علة حادثة كما لا يخفى واما من قال

انه يجوز ان يكون نفي الحركة علة لعدمها الى اخر من غير حاجة لها في ذلك الى امر حادث وصحح بانه لا يلزم من علية الذات

العدم كونها ممتنعة لذاتها لان الممتنع لذاته هو ما لا يجوز له وجود اصلا لذاته لا ان يمتنع له وجود خاص كنفس الحركة

مثل الوجود بعد العدم والوجود في الزمان الثاني فقد غفل عن لزوم اجتماع النقيضين في آن واحد لان

الذات لو كانت موجبة لعدمها بعد وجودها على ما هو مقتضى العلة التامة الموجبة كانت في آن وجودها موجبة

ايضا ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته التامة الموجبة وانه جمع بين النقيضين في آن واحد واما القول

بجواز كون هذا العدم ضروريا بنفسه غير محتاج الى العلة وذلك بكون وجود الحركة في الزمان الثاني ممتنعا

لذاته فكلام سخيف بين البطلان وان امتناع وجود الحركة في الزمان الثاني لو كان مستندا الى الذات لكانت

الذات متصفة بهذا الامتناع فكانت قبل وجودها متصفة بالعدم في الزمان الذي بعد الوجود وذلك خلف

خارج عن التحصيل هكذا قال الشارح العلامة في بعض تصانيفه قوله حتى يلزم التسلسل في الامور الموجودة المجتمعة

وذلك لان عدم جزء الحركة لما كان مستمرا كان علته الموجودة مستمرة وكذا علة هذه العلة الموجودة مستمرة وهكذا

الى غير النهاية لان حدوث عدم جزء الحركة في آن يستلزم كون حدوث علته الموجودة ايضا في ذلك الآن

وكذا حدوث علة هذه العلة الموجودة يكون في ذلك الآن وهكذا الى غير النهاية فيكون حدوث جميع تلك العلل

موجودة مجتمعة لا متعاقبة قوله لا يكون نفس عدمه علة لعدمه لان المعلول يجب وجوده عند وجود جميع علله ويمتنع

تخلفه عنها والتصور عدمها لا بعدم كل واحد من تلك العلل قوله فيلزم التسلسل في الموجودات التي هي هذه الاعدام اعدام لها

وذلك لان الامر الموجود الذي هو علة لجزء من اجزاء علة وجوده يكون له علة موجودة حادثة عند حدوثه ويكون

لتلك العلة الموجودة الحادثة ايضا علة موجودة حادثة عند حدوثها وهكذا الى غير النهاية فيكون جميع تلك العلل

الموجودة الحادثة موجودة حين وجود هذا الامر الموجود فيكون مجتمعة في الوجود وقوله هذه الاعدام اشارة

الى الاعدام التي يكون لتلك الموجودات عند عدم هذا الامر الموجود قوله وعلى الثالث وهو ان يكون بعض من علة عدمه

جزء من الحركة موجودا وبعضها معدوما لا بد ان يكون احد القسمين الذين هما الامور الموجودة التي هي

علل للبعض الموجود وتلك الاعدام التي هي علل للبعض الذي هو عدم امر موجود او كلاهما غير متناهية

قوله وعلى الوجهين يلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة المجتمعة اما اذا كان المتناهي هو البعض

الموجود فقط واما اذا كان تلك الاعدام فلان كل عدم منها عدم جزء من اجزاء علة وجود الحادث

لا امر موجود ومنافي قوله او عدم امر يستلزم حدوث امر موجود فيه اشارة الى ان المراد من الامر الموجود

في قوله وتلك العلة اما امر موجود مانع المانع وغيره لا يقال انه يجوز ان يكون عدمه لعدم امر لا

يستلزم ذلك العدم حدوث امر موجود ولا وجودا امر فيه مثل عدم امر اعتباري كالامكان فان سلبه لا

يستلزم الا الوجوب والامتناع الذين كل منهما من المعقولات الثانية لانا نقول ان العدم الذي يكون سببا لعدم جزء

من اجزاء الحركة يكون عدم جزء من اجزاء علة وجوده بالضرورة على ما مر في ابطال الشق الثاني

الموجود الحادث الذي هو علة لوجود حادث لا يكون امرا اعتباريا قوله لا يلزم الترتب بين تلك الموانع وذلك

لان المفروض كون كل من تلك الموانع علة لعدم جزء من اجزاء الحركة وهذا لا يستلزم كون بعضها متوقفا على بعض

قوله تلك الموانع متعاقبة في الحدوث يعني لا يجب في لزوم التسلسل المستحيل ههنا كون تلك الموانع متعاقبة

بحسب الذات وتوقف بعضها على بعض بل يكفي في ذلك تعاقبها زمانا بحسب الحدوث وهي متعاقبة بحسب الحدوث فان حدوث

كل واحد منها مقرون بحدوث عدم جزء من اجزاء الحركة فكما ان حدوثات اعدام اجزاء الحركة متعاقبة بحسب الزمان

كذلك حدوثات الموانع المقرونة بها متعاقبة بحسب الزمان قوله وان لم يكن يجتمع في الوجود نقلنا الكلام آه اي وان

لم يجتمع تلك الموانع المتعاقبة بحسب الحدوث في الوجود بل كانت متعاقبة بحسب الحدوث ومنقضية بعضها

عند وجود بعض كاجزاء الحركة نقلنا الكلام الى علة عدم تلك الموانع المتعاقبة في الوجود اذ لا بد لكل

عدم حادث من علة حادثة فنقول ان علة عدم كل مانع من تلك الموانع اما وجود مانع آخر لذلك المانع

فيلزم وجود الموانع الغير المتناهية المترتبة في الحدوث المجتمعة في الوجود اما ترتبها في الحدوث فلكون

حدوث كل واحد منها مقرونا بحدوث عدم واحد من الموانع الغير المجتمعة واما اجتماعها في الوجود فلكونها

عللا لاعدام الموانع الغير المجتمعة في الوجود فان تلك الاعدام مجتمعة مستمرة بالضرورة فيكون

عللها مجتمعة مستمرة ايضا دفعة اذ لا بد لحدوث هذا المانع من علة حادثة آن حدوثه وكذا لا بد

لهذه العلة الحادثة من علة حادثة في هذا الآن ايضا وهكذا الى غير النهاية فيكون جميع هذه الحدوثات

المتوقفة بعضها على بعض واقعة في آن واحد فيكون تلك العلل مترتبة في الحدوث ومجتمعة في الوجود

وان كان العلة الموجبة لحدوث مانع الشيء مانعا لذلك الشيء كانت تلك العلل الغير المتناهية موانع لذلك الشيء المانع

ولذا عبر الشريف رحمه الله هنا بالموانع حيث قال وعلى الاول يلزم وجود الموانع المترتبة في الحدوث هكذا

حقق هذا المقام وقد زل فيه الاقدام واما عدم جزء من اجزاء علة ذلك المانع فيلزم ان يكون تحقق ذلك

المانع ووجوده موقوفا على امور غير متناهية مترتبة بحسب الذات مجتمعة في الوجود وهي العلل الموجدة الخ

لا بد منها في وجود جزء من اجزاء علة وجود المانع فيلزم التسلسل المستحيل في كلتا وجوه المانع فان قلت انهم لا يجوزون

استناد العدم الى موجود لما تقرر عند بعضهم ان علة العدم عدم علة الوجود وح يسقط الشق الاول اعني

عدم المانع الى وجود المانع فلا حاجة الى ابطاله قلنا انما يذكر التفصيل في العبدة استظهارا قوله

هو ان القول بتوارد الاستعدادات الحادثة لما كان بناء تماميته دليلهم وعدم جريانه في الحوادث اليومية

على القول بالحركة السرمدية وتوارد الاستعدادات الغير المتناهية الحادثة على المادة القديمة عد هذا النقض

من وجوه اجوبة دليلهم وكذا الوجه الخامس قوله قلت هذا بداهة الوهم لا بداهة العقل الحاكم بكون المقدار

مع واحد منها غير سابق على الكل واحد منها بالزمان بل علم بعضها من بداهة الوهم لا بداهة العقل كما زعمه المجيب

القدم على كل فرد من افراد الحادث لاستلزام الاكون القديم متحققا في الزمان السابق على كل واحد من افراد

الحادث بخصوصه وهذا لا ينافي كونه مقارنا لما فرد من افراده لا بخصوصه وهو المسمى عندهم بالفرد المنتشر

وبما قررنا ظهر ان الحال الذي يجب ان يتحقق فيه سبق القديم على كل واحد من افراد الحادث هو زمان تمام النوع

المعين كما توهم حتى يلزم المنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد وبين السبق على كل فرد من افراد الحادث

قوله لو لزم سبق القديم على جميع ما يصدق عليه الحادث في زمان واحد فان القديم الكائن على هذه الحالة لا

يجوز ان يكون مقارنا دائما للفرد المنتشر قوله فان الحوادث كالا اولها لا اخر لها فان قدم الافلاك

بموادها وصورها ومطلق حركاتها وقدم مطلق الزمان وقدم العناصر بموادها وامتناع تقدم القديم

يقتضي حدوث الحوادث دائما على ما صرحوا به فان قلت ان اللازم من ذلك كون الحوادث مما لا اخر له بمعنى عدم

وقوفها عند حد لا يمكن تجاوزها عنه لكونها مما لا اخر له بمعنى خروج جميعها الى الفعل وحصول افرادها

الغير المتناهية في شيء من الازمنة وبذا يلزم دون الاول على ما صرحوا به وعدم تناهي مقدورات الله تعالى

وعدم تناهي مراتب الاعداد قلنا للمتوهم ان يقول على تقدير قدم العالم وابدية الزمان يكون تلك الحوادث الغير

المتناهية حاصلة بالفعل وافية بالزمان بمعنى ان كل واحد من افرادها يكون حاصلا في جزء من

الا ان تحقق الحصول في الزمان لا يلزم منه ان يكون على سبيل الاجتماع او على سبيل التعاقب على ما صرح به الشريف المحقق

قال الشريف قدس سره ان الماضي من الحركة موجود في الماضي من الزمان وان لم يكن موجودا في الحاضر

المستقبل من الزمان وكذا المستقبل من الحركة موجود في المستقبل من الزمان وان لم يكن موجودا في الحاضر

والماضي

والماضي من الزمان انتهى والحوادث الممكنات الاستقبالية لمتصفة بالوجود الخارجي متناهية

واما على تقدير حدوث العالم وانقطاع الزمان يكون الممكنات المتصفة بالوجود الخارجي

متناهية على ما صرح به الشريف المحقق قوله والدهر وعاء الزمان قال بعض المحققين المتالهين ان

الدهر محيط بالزمان بمعنى انه لا يوجد جزء من اجزاء الزمان الا وهو مقرون به ومع ذلك لا يوجد فيه ماض

ولا مستقبل ولا قسمة يوجد بل هو امر وحداني محيط بالازل والابد كل منهما مقرون به فالازل فيه والابد

عين الابد فهذا يتجلى معنى قولنا هو الاول والاخر وسر كون المجردات عن جلابيب المادة داخلين

في سلك المجردات مشاهدين للحوادث الاتية في الازمان الاتية قوله ثم لا يخفى ان اساس جريان الدليل ان الدفع

لما يقال ان تجويز التسلسل في الامور المتعاقبة ليس لعدم وجود السلسلة وامتناع التطبيق فيها بل لعدم جريان

البرهان اللازم من التطبيق فيها وهو تناهي السلسلة على تقدير عدم تناهيها او مساواة الجزء للكل قوله بل الكم مطلقا

او سواء كان منفصلا وهو العدد او متصلا كالمقادير وهي الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان يأبى عن قبول مساواة جزئه

لكله وذلك لان طبيعة الكم من حيث هي تقتضي القسمة الى الاجزاء المتناهية التي تزداد بازديادها وتنتقص

بانتقاصها فيكون عدم ازدياده بازديادها منافيا لمقتضى طبيعته فكون الكل المشتمل على الزائد بالنسبة الى جزئه

مساويا بالجزئه يكون مما يأباه تلك الطبيعة وبما ذكرنا ظهر ان ما امر بالتأمل اشارة الى الدقة لا الى عدم الصحة قوله

وقد سبق انفا حال الشرط الاول يعني انه لا يشترط اه مقتضى الدليل عدم وجود الاحاد الغير المتناهية اصلا

لا على سبيل الاجتماع ولا على سبيل التعاقب فيجوز ما هاهنا انه لا بد لجريان الدليل من ترتب الاحاد والتقدم والتأخر

وهما متضايفان لا يمكن انفكاك احدهما عن الاخر خارجا وذهنا فاذا كان الاحاد الغير المتناهية مجتمعة

في الوجود كان التقدم والتأخر بينهما ايضا مجتمعين غير منفك احدهما عن الاخر فكذلك لانه لا يمكن تحقق التقدم و

التأخر الا بتحقق موصوفهما فان كان تحقق الاحاد الغير المتناهية على سبيل التعاقب لم يكن تقدمها وتأخرها

مجتمعة في الخارج بالضرورة ولا في الذهن لعدم اقتدار الذهن على الاحاطة بما لا يتناهى فيلزم كون التأخر

منفكا عن التقدم ما هكذا نقل هذه الافادة اقول هذا ظاهر الفساد اما اولا فلانه على تقدير تمامه يدل على عدم

تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض وهو خلاف ما اتفقوا عليه بل يدل على نقيض ما ادعاه من جواز الامور الغير

المتناهية المتعاقبة كما لا يخفى واما ثانيا فلان انفكاك احدهما عن الاخر في التقدم والتأخر الزمانيين انما

يتصور اذا كان تحقق موصوف احدهما في زمان سابق وتحقق موصوف الاخر في زمان اخر فتحقق التقدم

والتأخر الزمانيين لا ينافي انفكاكهما كما لا يخفى قوله وعلى هذا الشرط اعتقاد قولهم بعدم تناهي النفوس الناطقة

المجردة القائلون بقدم العالم النافون للتناسخ قالوا بقدم نوع الانسان وتعاقب افراده الى غير النهاية

وبقاء نفوسها الناطقة بجواهرها المفارقة عن الابدان قوله بل لهم ان يدفعوا ذلك بانه ليس لهم ان يدفعوا
جريان الدليل في الآحاد الغير المترتبة بان يدعوا عدم كفاية الاجمال في غير المترتبة وكفايته في المترتبة فان
هذا الادعاء تحكم بل لهم ان يدفعوا ذلك بان في السلسلة الغير المترتبة انتقال الزيادة الى الطرف الا
تناهي لجواز كون تلك الزيادة متفرقة في الاوساط غير منتقلة منها الى الطرف الغير المتناهي وذلك لعدم
اتساق نظامها بخلاف السلسلة المترتبة فان لها الاتساق نظامها لا يستقر الزيادة في الاوساط بل تنتقل
بحسب تطبيق المبدأ على المبدأ الى الطرف المقابل فيظهر الانقطاع قوله والمجموع الذي ينتهي اليه سلسلة المجموعات
دفع لما يورد هاهنا من ان اللازم من التطبيق بين المجموعات انما هو تناهي المجموعات لانها بمنزلة الآحاد المترتبة
ولا يلزم منه تناهي آحاد المجموع الاول كيف وكل من تلك المجموعات مشتمل على آحاد غير متناهية ووجه الدفع
يلزم تناهي آحاد المجموع الاول ايضا وذلك لان المجموع الذي ينتهي اليه سلسلة المجموعات يكون لا محالة مجموعا
لا يكون بعده مجموع آخر وذلك هو الاثنان فالمجموعات الموجودة في السلسلة وفي المجموع الاول تنتهي جملة
متناهية الى الاثنين فيكون المجموع الاول متناهيا قوله فنطبق السلسلة المبتدأة من الواحد فينتهي الى
مجموع لا يكون فوقه مجموع آخر فيكون آحاد ذلك المنتهى اليه متناهية ايضا فيلزم تناهي الغير المتناهي
وجه لا يحتاج الى التطبيق وامثاله وهو ان يقال لو وجد الامور الغير المتناهية مترتبة او غير مترتبة
لا تتجاوز مرتبة القلة من الواحد وكذا الكثرة من الغير المتناهي من مراتب الزائد والناقص يجب ان يكون غير متناهية
مع انها محصورة بين الجملة الغير المتناهية التي هي الكل والواحد الذي هو اقل ولا وجه لهذا الوجه ادنى المعلوم
ان الجملة الغير المتناهية التي هي الكل ليست طرفا في السلسلة مراتب التزايد والتناقص فان تلك المراتب عارضة
للمجموعات الغير المتناهية التي هي الكل فكما ان الكل لا يكون طرفا في الاجزاء كذلك لا يكون طرفا في العوارض اجزائه
ولعل منشأ هذا القول توهم كون الكل هاهنا واقعا في امتداد سلسلة الاجزاء الزائدة بعضها على
بعض الى غير النهاية وظاهر انه ليس كذلك بل هو مشتمل عليها مندرج كل واحد منها فيه وايضا فيه عدم التناهي
ليس الا باعتبار عدم تناهي اجزائه المتزائدة بعضها على بعض وعدم انتهائها الى حد وايضا القول بعدم
تناهي مراتب التناقص في السلسلة المفروضة باطل قطعا كيف وهي منتهية من جهة التناقص والتنازل
الى الواحد بلا مجاوزة عنه كما اعترف به هذا القائل وجعله مبنى دليله ولعل منشأ هذا القول توهم استلزام كون
عدد التزايد غير متناهية لكون مراتب تناقصها غير متناهية مع عدم علاقة الاستلزام بينهما و[illegible]
السلسلة المفروضة الغير المتناهية بالاجسام القابلة للانقسام الغير المتناهية على سبيل التناقص
عند الحكماء المنافين للجزء الذي لا يتجزى وتركب الاجسام منها مع ظهور الفرق قوله فان قلت انما يلزم ما ذكر

من جواز

من جواز اجراء الدليل في النفوس [illegible] عليه لو كان العدد مركبا من الاعداد التي تحته اذ لو لم يكن
مركبا منها لم يكن هناك مجموعات وكذا يتحقق الاثنين والثلثة وما فوقهما فلا يتصور هناك التطبيق قوله
فيتعدد تمام ماهية شيء واحد وذلك لان لا معنى لتمام ماهية الشيء الا مجموع اجزائه الكافية في تقومه فلو كان
العشرة مركبة من جميع الاعداد التي تحتها كان مجموع الخمسين اللذين تحتها تمام ماهيتها لحصول كفايتهما
في حصولها وكذا كان كل واحد من مجموع الاربعة والستة ومجموع الثلثة والسبعة ومجموع الاثنين و
الثمانية ومجموع الواحد والتسعة تمام ماهيتها كما ذكرنا بعينه وظاهر ان كل واحد من تلك المجموعات مخالف
ومغاير للآخر فتركبها من جميعها ملزوم لكونها متعددة الماهية وما قد ظهر لا يتوجه ما قيل انه لا يلزم
من تركبها من جميع الاعداد التي تحتها كونها ذا ماهيات متعددة بل اللازم من ذلك تركبها من امور متخالفة الحقيقة
كالحيوان المركب من العناصر الاربع المتخالفة الحقيقة وانما يلزم تعدد ماهيتها اذا كانت مركبة تارة من خمسين
بخصوصه وتارة من اربعة وستة بخصوصهما وهكذا انتهى واما ما قيل انه لا استحالة في كون الشيء الواحد
ذا ماهيات متخالفة اذا كانت تلك الماهيات مشتملة بعضها على بعض على سبيل التداخل كما في الحيوان فيه بحث
آخر لا يخفى على المحقق كما لا يخفى قوله ح يكون كل مرتبة من الاعداد نوعا آخر متمايزا عن سائر المراتب
بخصوصية المادة فقط لا بصورة مغايرة لموادها فيكون دخول الوحدات في العدد هو بعينه دخول
الاعداد التي تحته فيه لما سيجيء ان العدد يجب ان يكون له صورة نوعية وراء الوحدات وذلك لان الوحدات
يصدق عليها انها وحدة اذ كل كلي كما يصدق على واحد من افراده كذلك يصدق على كثير منها على ما حقق
الشيخ العلامة في حواشيه على شرح التجريد وظاهر ان ما يصدق عليه الوحدة لا يصدق عليه الكم لعدم دخول
الوحدة تحت الكم فلا يكون الوحدات بنفسها عددا او كما منفصلا بل لا بد لها في ذلك من صورة نوعية
فثبت وجوب كون كل عدد ذا صورة نوعية انتهى كلامه مختصرا وانت خبير بانه لا منافاة بين صدق
الوحدة على الوحدات وبين صدق الكم عليها اذ صدق الوحدة عليها انما هو بقيد الكثرة اعني انها
كثيرة كما حققه الشيخ في حواشيه على شرح التجريد وظاهر ان صدق الوحدة عليها بهذا القيد لا ينافي صدق الكم
عليها وكونها عددا بل التحقيق كما لا يخفى ان المنافي لهما كونها واحدا بقيد الوحدة وليس كذلك قوله
ويكون هذا من خواص الكم المنفصل اذ يكون كون كل مرتبة من مراتب الزيادة والنقصان نوعا آخر بسبب
ازدياد الاجزاء المادية ونقصانها من خواص الكم المنفصل فان مراتب الاجزاء المقدارية التي تشتمل
عليها اقسام الكم المتصل من الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان ليست متخالفة بالماهية لاتفاق
عندهم ان القسمة الفرضية في المقادير المتصلة انما يكون الى اجزاء متساوية في الماهية صرح به

بذلك الشيخ العلامة في حواشي شرح التجريد في بحث العلة والمعلول قوله ثم عدم تركب العدد من

الاعداد التي تحته الخ يعني انه لا حاجة لنا في اجراء هذا الدليل على التقريب المذكور الى التزام كون

العدد مركبا من الاعداد التي تحته واثبات عدم كون مراتب الاعداد ذا صورة نوعية بل يكفينا فيه كون

معروض العدد مركبا مما تحته من المعدودات المعروضة لتلك الاعداد ولا يتوجه على هذا التركيب

المنع المتوجه على تركب الاعداد مما تحته فانا نعلم بالبديهة ان مجموع زيد وعمرو اعني معروض الهيئة الاثنينية

الذي لا صورة نوعية له قطعا مغاير لمجموع زيد وعمرو وخالد اعني معروض الهيئة الثلثية و

غير خارج عنه ولا يتوجه ايضا منع كون تلك المعروضات موجودة فانه مكابرة مخالفة لحكم العقل

على ما لا يخفى قوله ومن مجموع ا ب ج د فلو لم يكن مجموع ا ب ج موجودا في سلسلة العلل مغايرا لكل

واحد واحد من الآحاد لما كان لما اختاره بعض المحققين وجه قوله على ما فصلناه في بعض رسائلنا

وهو الرسالة القديمة في اثبات الواجب حيث قال فيها انه يجوز ان يكون ما فوق المعلول الاخير الى غير

النهاية علة للمجموع وهو معلول لما قبله بمرتبة الى غير النهاية وهكذا الشيء فلو لم يكن معروض العدد

مركبا من المعروضات التي تحته ولم يكن تلك المعروضات موجودات اخر متغايرة لكل واحد واحد من آحاد

السلسلة لما كان لتجويز هذا في البرهان كون الجزء علة للمجموع وجه ولما كان لاعتبار هذه القدمة

فيكون جزؤه الذي هو ما فوق المعلول الاخير علة للمجموع وكونه معلولا لما قبله بمرتبة وهكذا الى

غير النهاية ايضا وجه هكذا ينبغي ان يقرر هذا الكلام قوله وما يتوهم من انه ليس هناك الا الآحاد

اشارة الى رد ما نقله صدر المدققين من انه اذا لم يعتبر مع الآحاد الهيئة الاجتماعية والجزء الصوري

لم يكن هناك موجود آخر فلا يكون معروض الاعداد التي تحت عدد موجودة فلا يجري الدليل على ما سلكه

من التقريب في الامور الغير المترتبة ووجه الرد ان العقل يحكم بالبديهة انه اذا وجد اثنان كزيد وعمرو

يكون هنا امر موجود ثالث هو مجموع زيد وعمرو اعني معروض الاثنينية ضرورة وجود الكل عند وجود

جميع اجزائه فكذا اذا وجد ثلث كزيد وعمرو وخالد يكون هنا كموجود رابع هو مجموع زيد وعمرو وخالد

اعني معروض الثلثية وهكذا واذا وجد امور غير متناهية يكون معروضات الاعداد الغير المتناهية موجودة

فيها فيجري فيها الدليل وههنا شبهة مشهورة لا بد من التعرض لها وهي انه اذا كان وجود الاثنين

مستلزما لوجود امر ثالث هو معروض الاثنينية وكذا اذا كان وجود الثلث مستلزما لوجود امر رابع

هو معروض الثلثية وهكذا الى غير النهاية لزم ان يكون وجود الاثنين مستلزما لوجود امور غير

متناهية وذلك لان وجود الاثنين حينئذ يكون مستلزما لوجود معروض الثلثية ووجود معروض الثلثية

يكون مستلزما

يكون مستلزما لوجود معروض الاربعة وهكذا الى غير النهاية فيكون وجود الاثنين مستلزما لوجود المعروضات

الغير المتناهية لان المستلزم للمستلزم للشيء مستلزم لذلك الشيء اقول في الجواب ان وجود الامر الرابع الذي هو

معروض الثلثية اعتباري محض لا تحقق له في الخارج اصلا لانه يحصل من اعتبار الكل والعدد من آحاد الاثنين فيه

مرتين مرة بالانفراد ومرة في ضمن الاثنين وعند هذا المعنى الحاصل من اعتبار امر فيه مكررا يكون اعتباريا محضا

انتهى قوله وانت خبير بما فيه فان القول بوجود الامر الرابع في الخارج ليس باعتبار انه كذلك في الواقع بل باعتبار انه

لازم مما ذكره من ضرورة وجود الكل عند وجود جميع اجزائه ومن كون وجود الاثنين مستلزما لوجود معروض الثلثية و

ان كون الرابع اعتباريا محضا في الواقع لا يقدح في اللزوم كونه موجودا فيما ذكره فالحق في الجواب ان يخصص

الاجزاء في المقدمة الضرورية القائلة بوجوب وجود الكل عند وجود جميع اجزائه بالاجزاء المتباينة التي يمكن انفكاك

كل منها عن الآخر في الذهن فظاهر ان اجزاء الرابع ليس من هذا القبيل ضرورة امتناع تصور الكل منفكا عن الجزء قوله

فان قلت فعلى ما ذكرت اي من بطلان الامور الغير المتناهية مطلقا يلزم ان يكون معلومات الله متناهية اي

بحسب وجودها في علم الله فيلزم ان يكون علمه تعالى متناهيا كمعلوماته والا لم يكن معلوما منا متناهيا بحسب

هذا الوجود بل كانت غير متناهية بحسب ما يقتضيه البرهان بان يكون غير متناهية وتعلق مقتضاه عند القائل

ببطلان الامور الغير المتناهية مطلقا سواء كانت موجودة في الخارج او في العلم هكذا ينبغي ان يقرر هذا الكلام قوله

وتحقيق علم الله يقتضي بسطا في الكلام قد حققناه في رسالتنا في اثبات الواجب تعالى وصفاته العلى و

بسطناه هناك بسطا تاما فليرجع اليها قوله فان قلت معلومات الله تعالى غير متناهية وذلك لاحاطة علم

الله بالممكنات الغير المتناهية الموجودة والمعدومة قوله يكون الممكنات المتصفة بالوجود الخارجي متناهية

يشير بهذا القيد الى ان جريان التطبيق في المعلومات انما يتاتى اذا كانت غير متناهية بحسب الوجود ولا يكفي فيه

كونها غير متناهية بحسب ذواتها وانفسها فيكون الممكنات الغير المتناهية المعدومة معلومة له تعالى لا ينتقض

هذا البرهان قوله فانها ليست غير متناهية وان كانت لا تقف عند حد بمعنى ان عدم وقوفها عند حد لا يقتضي كونها غير

متناهية بالفعل وذلك لان عدم وقوفها عند حد لا يقتضي الا كونها متجددة دائما بمعنى عدم كون الاوقات

الآتية الابدية خالية عن تجدد جملة متناهية منها وظاهر ان دوام كونها متجددة بهذا المعنى لا يقتضي كون كل

واحد من آحادها الغير المتناهية متجددة بالفعل بل انما يقتضي ان يكون بعضها متجددا بالفعل والمستلزم

لبلوغ مجموع الآحاد المتصفة بالوجود الخارجي مبلغ اللاتناهي هو الاول دون الثاني فلا تجدد فيما اذا كان

العالم قديما ولكن الحوادث المتصفة بالوجود الخارجي مبدأ فان تجددها في جانب البداية يكون بتجدد كل واحد من

آحادها الغير المتناهية الماضية بالفعل فيكون مجموع الآحاد المتصفة بالوجود الخارجي بالغة مبلغ اللاتناهي

يجري فيها التطبيق فخذ هذا البيان وعدّه من سوانح الزمان قوله وفيما ذكرنا وهو جواز كون علمه تعالى اجماليا وواحدا

متعلقا بالمعلومات الغير المتناهية الموجودة والمعدومة في الخارج المتحد في الوجود عنده تعالى وتجب

على التخلص عن ذلك وهو لزوم كون التعلق بين العالم والمعدوم الصرف ووجه التخلص هو ان تعلق علمه تعالى بالمعلومات

المعدومة في الخارج على هذا لا يكون تعلقا بالمعدومات الصرفة بل يكون تعلقه بها تعلقا بالموجودات الذهنية

المتحدة في الوجود قوله فيلزم المحذور وهو عدم كون الله تعالى عالما في الازل بالحوادث قوله فقد حقق

في موضعه ان العلم الاجمالي علم بالفعل فيكون ما حاصله انه لا حاجة في الجواب عن لزوم كون معلوماته الغير المتناهية

الى التزام كون علمه تعالى بها علما اجماليا حتى يحتاج الى اثبات كونه علما بالفعل بل يمكن ان يقال كما ان ذاته تعالى

تحت تصرف الزمان وجميع الازمنة حاضرة عنده تعالى مع جميع الزمانيات كل في وقته ونسبته الى الجميع على السواء

كذلك صفاته تعالى ليست بزمانية اضافية كانت وحقيقية فيتعلق الاضافة الازلية تعلقا ازليا بجميع

المعلومات فيما لا يزال كما يقول القائل بان علمه تعالى حضوري اي جميع المعلومات حاضرة عنده من الازل الى الابد

في وقته والحضور الحصولي اضافة وهذا الجواب من سوانح الوقت ولعل هذا مما اخترعه الشيخ من ان

[...] اجمالي لا فيما فيه انتهى اقول هذا السانح لا يصلح للجواب اذ فيه اعتراف بما يدعيه السائل من عدم بطلان

وجود الامور الغير المتناهية مطلقا وذلك لان بناءه على ادعاء كون المعلومات والحوادث اليومية الغير المتناهية موجودة

في الخارج في ازمنة غير متناهية موجودة حاضرة كل منها بجميع اجزائها انفسها عنده تعالى ازلا وابدا الاحضور

المعدوم الصرف نفسه عنده تعالى بديهي البطلان فضلا عن حضوره ازلا وابدا بل بناؤه على ادعاء اجتماع تلك الاجزاء

في الوجود الخارجي على ما لا يخفى على المتامل وايضا كون ذاته تعالى بحيث يكون جميع الزمانيات مع ازمنتها حاضرة عنده

يمنع عن اثبات صفة العلم وادعاء عدم كونها زمانية وبما ذكرنا ظهر حال كونه حضوريا ايضا مما اخترعه الشيخ قوله وهو

التعقل البسيط الخ حاصله اذ تقرر عندهم ان حصول العلوم للنفوس وتعقلها للاشياء فايضة ومستفادة من

المبادي العالية وصرحوا بان المستفاد منها هو العلم الاجمالي فلو لم يكن علم الاجمالي علما بالفعل لم يكن النفوس عالمة

بالاشياء وعاقلة اياها بما استفادوه منها قوله قالوا والعقل الاجمالي للمبادي هو الخلاق للصور التفصيلية

في الخارج فلو لم يكن العلم الاجمالي علما بالفعل لم يكن هو في المبادي العالية خلاقا للصور التفصيلية في الخارج

ضرورة كون خلقهم وايجادهم اياها اختياريا مسبوقا بالعلم قوله العقل الاجمالي فينا ايضا مبدا للصور التفصيلية

في اذهاننا فلو لم يكن التعقل فينا علما بالفعل لم يات منه هذه المبدائية قوله ثم اقول كما ان البعد المكاني متناه

لما زعم ليس الحكماء على مذهبهم بحيث يجوز متوردة بحيث لم يبق والا عند اد العقل عليه بحال ولكن يبقى بعض ما يمكن ان يتشبث

وبتمسك بعض حواشي العقول المشوبة بالاوهام فيميل الى مذهبهم كالامتداد الزماني وتقدم بعض اجزائه

على بعض

على بعض وتقدم الواجب تعالى عليه اذ اراد ان يبين حال ذلك الامتداد وكيفية تقدم بعض اجزائه على بعض وتقدم الواجب

عليه على وجه لا يبقى للمتشبث به وبما حوله الى الركون اليه مجال فمهد لذلك مقدمات وقال كما ان البعد المكاني

متناه آه ولما ذكرنا اشار بقوله فيما بعد وهذه مقدمات اذا لاحظها الزكي آه هكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام

قوله اذ لو كان لهم سبيل موجود في كل الوهم عندهم بل لان السيال الذي هو موجود في الخارج ومنطبق على الحركة

التوسطية الموجودة في الخارج فانه كما ترسم الحركة التوسطية في الخيال الحركة بمعنى القطع كذلك يرسم الآن

السيال مع امتداد الغير المتناهي على هذا الوجه في الخيال وظاهر ان هذه الحركة الموجودة لا يتاتى الا بجسم

قديم متحرك بها فهذا الامتداد الغير المتناهي وان لم يكن موجودا في الخارج لكن ارتسامه في الخيال على هذا النحو

يقتضي وجود الحركة والمتحرك الوهميين فيضع الشيء صحة التحقق منه لهذا الاقتضاء قوله وان كان الزمان

متناهيا لم يكن شيء قبل اي قبلية زمانية لان الاجزاء الزمان غير متناه فلا يتصور كون شيء قبل ابل الاجل

اذ لا يكون ح قبل زمان يوجد القبل فيه ويتوهم بسببه وجود في عليه قوله لا لان كما ان غير متناه اي عدم

كون شيء من الخلاء والملاء عندهم فوق المحدد للجهات الذي هو فلك الافلاك ليس لاجل ان الحكماء وهو البعد

والفضاء غير متناه ضرورة كون الابعاد متناهية بل الاجل اذ ليس هناك فان الفوق انما يتحدد ويتعين

بالمحدد كما ان التحت انما يتحدد بمركزه وهو مركز العالم الجسماني قوله فالتقدم متوهم على الزمان لا بالزمان آه اي

ليس تقدم الشيء عليه تقدما زمانيا لا يستلزم هذا ان يكون قبل الزمان زمان ويكون الزمان ممتدا الى غير النهاية في ذلك

لا مر كونه متعاليا عن الزمان غير واقع فيه قوله لا يبعد ان يقع زمانا كما ذكره المتكلمون اي المتكلمون قسموا

في التقدم موافقا لاقسام الخمسة المشهورة وذلك كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فان تقدم لا يجامع المتقدم

مع المتاخر وليس بزماني لعدم وقوع المتقدم والمتاخر في الزمان ولا بالعلية ولا بالطبع لكون الزمان متصلا

واحدا وكون اجزائه متساوية في الماهية وعدم اولوية علية بعضها للبعض دون العكس ولا بالشرف لتساوي

اجزائه في الفضيلة ولا بالرتبة لعدم ترتب اجزائه حسا ولا عقلا وهو ذلك امكنهم القول بحدوث الزمان وتقدم

عدمه عليه واما الحكماء فقالوا ان هذا التقدم تقدم زماني عارض لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولما عداها بواسطتها

ووقوعه فيها فعدم الزمان لكونه غير زماني لا يتصور تقدمه على وجوده ولا كان قبل وجود الزمان زمان قوله الى العدم

الطاري على الوجود يعني ان الفناء ليس عبارة عن العدم مطلقا سواء كان عدما سابقا او لاحقا والا كان اثبات كون

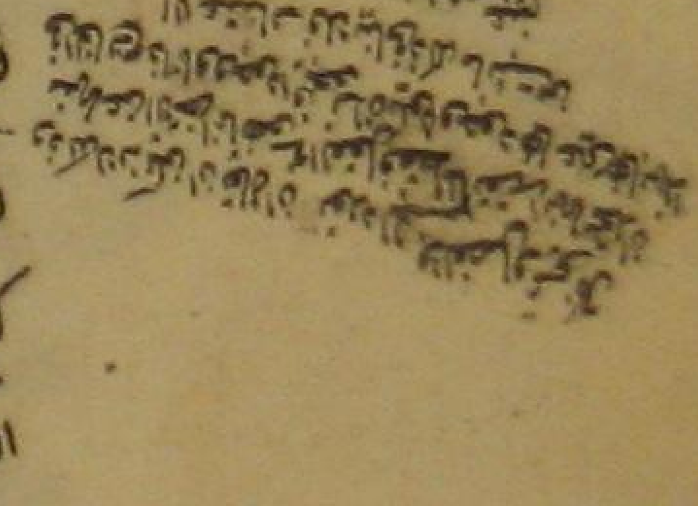
العالم حادثا مغنيا عن اثبات كونه قابلا للفناء ولما امكن ايضا اختلاف المتكلمين القائلين بحدوثه في وقوع

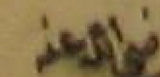
فنائه بل هو عبارة عن العدم اللاحق ولذا امكنهم الاستدلال عليه بان العدم اللاحق كالعدم السابق فاذا صح عليه

احدهما صح عليه الآخر قوله بل هاهنا كلما ازلا وابدا في حق وجودات الاشياء المحسوسة ليست الا كالموجودات التي يعلمها

تحصل

فيرايا متعددة او كالوجود الخيالي للشيء المرتسمة في الخيالات المتعددة او كالاظلال المرئية في مقابلة الاضواء عياما
قال بعض العارفين كل ما في الكون وهم او خيال او عكوس في مرايا او ظلال وحاصل ما اتفق عليه العارفون انه ليس لجميع
الممكنات هالكة لا وجود لها حقيقة انما الموجود بالوجود هو الله تعالى يتجلى بتجلي الشمس الواحد في مرايا متعددة وليس
جهة الوجود سوى هذا التجلي ومن هذه الجهة يطلق عليها لفظ الموجودة قال البيضاوي عند قوله تعالى من عليها
فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام الاية ولو استقريت جهات الموجودات وتفحصت وجوهها وجدتها باسرها
فانية في حد ذاتها الا وجه الله اي الوجه الذي يلي جهته انتهى **قوله** ثم اشار الى مسئلة اخرى اي غير متعلقة بالعالم
وعدمه **قوله** اي اجمع اهل الحق لما كان المجمعون في هذا الاجماع بعض المحققين كان جاعلين الاولى قال كذلك تنبيها
على ذلك **قوله** في ههنا تعليلية لا ظرفية اذ لا معنى لكون النظر في نفس معرفته تعالى غير واجب اذ في قوله كما في قوله
عذبت امرأة في هرة اي لاجل حبسها اشارة الى ما يصح حمل في ههنا على التعليلية **قوله** لان البساطة العقلية
يحتاج الى برهان بعد ان المانع من التحديد انما هو البساطة العقلية دون الخارجية والثابت بالبرهان هو البساطة
الخارجية دون العقلية فيجوز كونه تعالى مركبا من الاجزاء العقلية وتحديده بها قال الشيخ رحمه الله في بعض تصانيفه ويمكن
ان يستدل على نفي التركيب الذهني بان وجود الجنس والفصل واحد وهما متحدان اما الاول فظهور الحمل واما الثاني
فلان وجودها لا يكون عينها وقد ثبت ان وجود الواجب عينه فلا يجوز كونه مركبا منها هذا كلام الشيخ وقد يرد فيه انتهى
ولما كان بناء هذه البحث على المقدمات التي كان للبحث فيها مجال اعلى ما اشار اليه بقوله فلا يرد فيما لخ هذا الى احتمال
كونه تعالى مركبا من الاجزاء العقلية وجواز التحديد بها **قوله** اذ لا دليل على امتناع افادة الكنه في شيء من المواد بل يجوز
ان يكون لبعض العرضيات علاقة مع معروضه بحيث ينتقل بها الذهن من ذلك العرض الى معروضه فيما حقق الشيخ
من ان تصور الشيء بالوجه ليس تصورا لذلك الشيء حقيقة لا ينافي ذلك لجواز ان يكون تصور مغايرا للتصور ومستلزما
له كما في تصور الملزوم بالنسبة الى تصور لوازمه البينة **قوله** فربما يحصل بالبديهة بعد تهذيب النفس بالشرايع
الحقة وتجريدها عن الكدورات البشرية والعلائق الجسمانية اقول قد يستدل على امتناعها بانه لا شك في انه تعالى
اشد تجردا وتنزها لا يتمكن من ان ينال الوصول في كنه ما هو اشد تجردا وتنزها منه فانه كما لا يمكن للماديات ادراك
المجردات كذلك لا يمكن لما هو انقص تجردا ادراك كنه ما هو اشد تجردا منه فان الانقص كالمادي بالنسبة الى الكامل
ويظهر ذلك مما صرحوا به من ان ادراك الحواس الظاهرة والباطنة والنفس اذا تعلقا بهما ان المسعودمان فنقول
كل نفس من النفوس انقص تجردا وتنزها من شيء هو الواجب تعالى وكل ما هو انقص تجردا وتنزها من شيء يمتنع عليه ان يعرف
ذلك الشيء بالكنه فكل نفس يمتنع عليها ان يعرف الواجب تعالى بالكنه وينبغي من صحة ما قلنا خطاب النبي عليه السلام في هذا المقام
بلفظ التسبيح المبني عن تنزيهه كما ينبغي عن الاعيان وعن كونه مانعا عن العرفان وبصدقه يحمل الصديق




رضي الله عنه

رض عنه بسبب عدم حصول العجز **قوله** قال الصديق العجز عن درك الادراك ادراك وفي القاموس الدرك
القعر البعيد واقصى قعر الشيء قال الامام قال ابو الليث الدرك اقصى قعر الشيء كالبحر ونحوه انتهى فعلى هذا المراد
بدرك الادراك اقصى مراتب الادراك وهو ادراكه تعالى بالكنه فالمعنى ان عجز العقول عن ادراك كنه الواجب وامتناع
حصول ادراكه له بتمامه تعالى بعنوان يمتاز هو بهذا العنوان عن جميع ما عداه وهو ادراك كنهه بخلاف
سلوك هذا البيان وعده ايضا من سوانح الزمان **قوله** ويدل على ذلك ما يحكي في الحديث اي ويدل بعضه وعلى ذلك
الايات التي هي دلائل معرفة الله تعالى بين جانبي فيه ولم تتفكر في شيء منها وتلك الايات والعلامات الدالة على معرفة الله تعالى
هي السموات بما فيها من عجائب الفطرة ودقائق الحكمة التي تتحير لو اقف عليها قائلا ربنا ما خلقت هذا باطلا
والارض بما فيها من عجائب الخلقة وظهور اثار الرحمة احيائها بتجدد بعد موتها واخراج انواع الحبوب الماكولة
والازهار الملونة والنباتات المختلفة والجنات الملتفة وغيرها اذ يتوصل بصحيح النظر في كل منها الى اثبات
الصانع تعالى وصفاته الخاص الوجود والحياة والعلم والقدرة والارادة وغيرها من الصفات السلبية
وبما قررنا ظهر انه لا وجه لما قيل ان هذه الادلة كلها انما تدل على ان النظر واجب اما ان النظر في وجوده وعدمه
بالتفصيل الذي مر واجب فلا دلالة عليه بهذه الاثار انتهى وذلك لان هذه الاثار ليست دلائل وجوب النظر اصلا
بل دلائل معرفة الله تعالى يتوصل بصحيح النظر في كل منها اليها على ما بينا ودليل وجوب النظر فيها هو الامر بالنظر فيها
لقوله تعالى فانظر الى اثار رحمة الله وقوله انظروا ماذا في السموات والارض فان كلا من هذين الامرين للوجوب علما
ظهر من ابواء موهم بتوكد الفكر فيها **قوله** لان شكر المنعم واجب عقلا فالواجب ان شكر الله وكذا دفع الخوف عن النفس
واجبا عقلا وهما يتوقفان على معرفة الله تعالى وهي متوقفة على النظر لانها ليست ضرورية وكل مقدور يتوقف
على الواجب المطلق وهو ما لا يكون وجوبه مقيدا بمقدمة فهو واجب كوجوبه ان عقلا فعقلا وان شرعا فشرعا
فالنظر في معرفة الله تعالى لكونه مقدورا يتوقف عليه الواجب المطلق العقلي يكون واجبا **قوله** قلت دعوى البداهة انما
بالنسبة الى جميع الاشخاص في محل المنع يعني ان المراد من كون النظر واجبا في معرفة الله انه واجب على الاطلاق فالمنافي له
هو كون وجوده بديهيا بالنسبة الى جميع الاشخاص وكونه بديهيا كذلك في محل المنع **قوله** فالنظر في سائر صفاته
يعني ان المراد من النظر في معرفة الله اعم من ان يكون في ذاته او في صفاته فيكون وجوده تعالى بديهيا انما ينافي الاحتياج
الى النظر في ذاته ولا ينافي الاحتياج اليه في سائر صفاته **قوله** ولعل الحق ان النظر اه تحقيق المقام بان النظر
في المعارف الالهية مطلق لا يجب على كل واحد من المكلفين وجوبا عينيا الا فيما هو نظري بالنسبة الى
ذلك الواحد فلو كان بعض تلك المعارف بديهيا بالنسبة اليه لا يكون النظر في ذلك البعض واجبا عليه وكذا
لو كان جميعها بديهية بالنسبة الى بعض الاحاد كالمتجردين عن جلابيب الابدان والعوائق الجسمانية لا
يكون

النظر واجبا عليهم اصلا فيه يجب على كل واحد من المكلفين وجوبا كفائيا معرفة تفصيل الدلائل بحيث يقدر
مع ذلك التفصيل على ازالة الشبهة الطارية على عقايدهم والزام المعاندين وارشاد الطالبين للطريق المستقيم
قوله والى الله المشتكى من زمان انطمس فيه معالم العلوم والفضلاء ولعمري انه افضل من زماننا فحقي احق بهذا المشتكى قوله
ولم ينقل من احد منهم انهم كلفوا المؤمنين بالنظر والاستدلال فلو كان النظر والاستدلال في المعارف الالهية واجبا
على المؤمنين لكان على النبي عم واصحابه رضوان الله عليهم تكليفهم اياه بسائر الواجبات قوله بل كلفوهم اولا
بالاقرار والانقياد الخ حاصله انه ليس على النبي عم واصحابه رض الا تكليفهم بان يقروا ويعلموا حقيقة جميع ما جاء
به النبي عم وينقادوا اوامره ونواهيه وتعليمهم ما يجب اعتقادهم في حق الله وصفاته وقد فعلوا ذلك على ما يشهد
الاخبار والاثار ولا يلزم من عدم تكليفهم اياهم بالنظر عدم وجوب النظر في المعارف الالهية مطلقا لجواز ان
يكون عدم تكليفهم بالنظر في المعارف الالهية بسبب كون تلك المعارف حاصلة لهم من طريق التعليم المغني عن ترتيب
المقدمات وتهذيب الادلة على الوجه الذي يوافق القوانين المنطقية واما احتياجهم في ازالة
الشبه والشكوك الممكنة المتطرقة لعقايدهم وفي ارشاد المسترشدين فانما هو على الادلة الاجمالية
وقد كانوا عالمين بها ويدل على كون الادلة الاجمالية كافية قول الصادق رض والعارف في الاعرابي للحجاج قوله
وبين الطرق الواسعة والطرق التي تكون بين الجبلين والبروج الى الاضاءة والاشراق قوله قلت ما ذكروه
ان من كون القصد الى النظر اول الواجبات وتوقف جميع الافعال الاختيارية على القصد يلزم ان يتوقف القصد الى
النظر الذي هو اول الواجبات لاجل كونه فعلا اختياريا على قصد اخر فان كونه واجبا وما هو ايضا يستلزم كونه
فعلا اختياريا اتفاقا وتوقف جميع الافعال الاختيارية على القصد يستلزم توقفه ايضا على قصد اخر فذلك
القصد الاخر لكونه واجبا وفعلا اختياريا يتوقف ايضا على قصد ثالث وهكذا فيلزم الدور او التسلسل وبما قررنا
ظهر ان منشأ هذا الايراد مجموع القولين اعني القول بكون القصد الى النظر واجبا والقول بكون القصد من مبادي
الافعال الاختيارية لا واحد منهما كما زعم بعض الناظرين قوله لا مدخل للاختيار له الشوق والارادة فلا يصح
كون شيء منهما واجبا ولا ما هو لازم فلا يجوز ان يراد بالقصد الذي جعلوه اول الواجبات احد هذين الامرين وظ
اذ ليس هناك امر اخر يمكن ان يراد به غير هذين الامرين يكون صادرا عن الفاعل المختار بالاختيار يسمى قصدا ويجعل اول الواجبات
فالقول بكون القصد اول الواجبات باطل قطعا قوله فيحتمل الخلاف في ان يكون اول الواجبات معرفة الله او النظر
في معرفته او الجزء الاول من معرفة النظر قوله فان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه الشيء بديهة
سواء كان ايجاب ما يتوقف عليه بايجاب ذلك الشيء كما في السبب المستلزم فان ايجاب القتل الذي هو ازهاق الروح
ايجاب السبب الذي هو ضرب السيف لانه هو المقدور دون الازهاق او بايجاب اخر غير ايجابه كما في الشرائط فان ايجاب

الصلوة

الصلوة ليس ايجابا للطهارة بل هي واجبة بايجاب اخر فان كلا منهما مقدور في ذاته فيصح ايجاب كل منهما بايجاب على حدة قوله لا
لما قيل من ان التكليف بالمشروط والكل الخ حاصله ان عدم الفرق بين السبب المستلزم وغيره من الشرط والجزء في
الكون واجبا انما هو لاجل ما قلنا من ان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه الشيء بديهة سواء كان سببا مستلزما
او غيره لا لاجل ما قيل من ان التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء تكليف بالمح فانه يستحيل هذا التكليف
وكونه تكليفا بالمحال بل الاستحالة فيه قطعا بل انما المح هو التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء
واين هذا من ذلك قوله لانه يستلزم تحقق وجوب الملزوم انه متعلق بقوله بل المح هو التكليف الخ ودليل على كون
هذا التكليف محالا قطعا غير قابل للمنع اصلا واما ما قيل انه متعلق بالمح في قوله غير محال ودليل الاستحالة وان
النفي المستفاد من قوله غير محال وارد على هذا الدليل فان حاصل الكلام هو ان التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف
بالشرط والجزء غير مح بهذا الدليل بل بدليل اخر هو عدم الفرق بين السبب المستلزم وغيره في استلزامه لكون الكلام
الشيء لغوا برمته ما سبق من الشيء من منع استحالة هذا التكليف مطلقا وحصر الاستحالة في التكليف بالمشروط والكل
مع التكليف بعدم الشرط والجزء على ما افاده ضمير الفصل وتعريف الخبر باللام ولفظة انما على ما في بعض النسخ قوله
فلعلهم ارادوا بالفعل هنا هو الاثر المترتب على الفعل دفع لما يرد على المعتزلة من ان النظر وان كان من مقولة الفعل
الذي هو التأثير لكن العلم الذي جعلوه متولدا للقول بل هو اما من مقولة الكيف او الانفعال او الاضافة فكيف يصح عده من
الافعال المتولدة ووجه الدفع انهم لم يريدوا بالفعل هنا معناه المتبادر الذي هو التأثير بل ارادوا به الاثر المترتب
على التأثير فانه قد يطلق عليه ايضا ويؤيد هذه الارادة تمثيلهم الفعل المتولد بحركة المفتاح التي هي الاثر المترتب
قوله عند الاستعداد التام من القابل واجب عندهم وذلك لقولهم بكون المبدأ فياضا محضا خيرا او جوادا ذا عناية وكون الوجود
خيرا محضا حتى [illegible] يحكى ان ابن سينا [illegible] قوله ولا يصح هذا المذهب مع القول
باستناد جميع الممكنات اليه تعالى ... يعني ان اختيار الامام لهذا المذهب مناف للقول بكون جميع الممكنات مستندة اليه تعالى — ابتداء وكونه تعالى
قادرا مختارا يصح منه الفعل والترك ووجه المنافاة هو ان كونه تعالى مبدأ بالاختيار لحصول جميع الاشياء من غير مدخلية
امر اخر في شيء منها اصلا يقتضي عدم كون حصول شيء منها واجبا عن شيء اصلا لامتناع كونه تعالى مختارا ولا مع غيره
لعدم مدخليته فيها اصلا وكون العلم حاصلا عن النظر وجوبا عقليا يقتضي كون حصول بعض الاشياء عن بعض
وجوبا عقليا فيكون منافيا له وهو ظ هذا ما قصده صاحب المواقف لا ما زعمه بعض الناظرين قوله ولا يلزم من
ذلك توقف حصول العلم على النظر الخ اي ولا يلزم من كون العلم الحاصل بقدرة الله تعالى لازما للنظر بحيث يمتنع تخلفه
عنه عقلا ان يكون حصوله من الله تعالى موقوفا على النظر ويكون للنظر مدخل فيه فيكون هذا منافيا للقول باستناد جميع
الممكنات اليه تعالى ابتداء بل اللازم من ذلك ان يكون بعض افعاله وهو العلم لازما لبعض اخر هو النظر فاندفع ما ورد

صاحب المواقف على الامام بقوله ولا يصح هذا المذهب مع القول قوله ومن البين ان الشرع لا يمكن آه //
اشكال لا دفع ما قاله الشريف من كون هذا المذهب منافيا المذهب الاشعري قوله فلا يرد ان ايجاد البياض آه //
اذا تقرر ان الاشعري انما يمكن التوقف على غير ارادة الشيء ولا ينكر كونه بعض الاشياء لانما البعض فلا يرد به على الاشعري
ان ايجاد البياض في الجسم يتوقف بالضرورة على ازالة السواد عنه وفاعله يقتضي ان لا يتوقف هذا الايجاد على هذه
الازالة وذلك لان تعلق الارادة بايجاد البياض في الجسم لا يتوقف عنده على ازالة السواد واعدامه بل يستلزم ان يتعلق
الارادة باعدامه عنه قوله وظاهر كلام الاشعري ينفي اشار بقوله وظاهر جواز استناد جميع الممكنات الى الله
ابتداء على عدم كون غيره تعالى مؤثرا في شيء منها فعلى هذا لا يكون كلام الاشعري منافيا للتحقيق مذهب الحكماء على ما صرح
به الامام في المباحث المشرقية ولا يرد على الامام ما اورده الشريف من منافاة مذهبه لمذهب الاشعري على ما لا يخفى قوله
واثبات الحركة السرمدية الدورية مبني على مذهبهم اي على مذهب المتكلمين القائلين بحدوث العالم اولا على ما هو الحق عنده
من حدوثه لكن قوله والحق عندي يأبى عن هذا كما لا يخفى قوله قلت لعلهم يدعون ظن التشكيك لا العلم آه قلت لعلهم يدعون
ايضا في الخصال طريق العلم في الحواس لا العلم به فان الخصم ليس يحوسا ايضا فهم يجوزون كونه غير المحسوس معلوما بل
قوله والمهندسون لكونها افادة العلم في الالهيات دون الهندسيات والحسابيات لانها علوم قريبة من الاذهان متسقة
منتظمة فلا يقع فيها غلط قوله فاطلب باحوال الصانع وصفاته قال السيد الشريف قدس سره هذا من قبيل التنبيه بالادنى
على الاعلى لانما العبرة الحقيقي كما ترى قوله بالله بل والاحوال اي بذاته وصفاته وافعاله قوله لان كثرة الخلاف لا تدل على عدم
حصول العلم الحق اذ يكون حاصلا بالنظر الصحيح من تلك الانظار فما يثبت مما ذكره ان هنا كل نظر صحيح يفيد العلم
بل يثبت ان تمييز النظر الصحيح عن غيره مشكل في الالهيات مشكل ولا نزاع فيه انما النزاع في كون النظر الصحيح غير مفيد للعلم
قوله وكون المرهوبية قريبا من المدرك لا يستلزم سهولة ادراكه كما ان قرب المبصر من البصر لا يستلزم سهولة ابصاره
بل عدمه قال المتأخرون ان عدم ادراكه مع لاجل كونه اقرب الينا قوله فلا يلزم من عدم ادراكه ان لا يكون الا ابعد منا
لجواز ان يكون عدم ادراك القريب لعروض مانع عن ادراكه مع كونه قربه مقتضيا لسهولة حصوله فاذا وجد المقتضي
لا يوجب رفع المانع ولا يكون لا بعد ذلك المانع فيحصل ادراكه ولو بعد هكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام قوله على ان
هذا الدليل لو تم لدل على عدم حصول العلم في الهندسيات ايضا وذلك لان مدار هذا الدليل على ما صرح التنبيه بالادنى على الاعلى
فنقول انا نقرب اشياء الينا وهو هويتنا اذا لم يكن معلوما لنا وكانوا عاجزين عن معرفته فاطلب بالهندسيات
واحوالها التي ابعد عنا من هويتنا وهذا الوجه مع ظهوره خفي على بعض الناظرين قوله قلت هذا انما يدل على العسر دون
الامتناع اي ما ذكره من الاحتياج الى المعلم ووقوع الخلاف الكثير في معرفة الله وعدم تميز النظر الصحيح عن فاسده
لا يدل الا على عسر حصول هذه المعرفة وعدم افادة كل نظر هذه المعرفة الذي لا نزاع فيه ولا يدل على امتناع حصولها

أي على مذهب الفلاسفة

وعدم افادة الانظار الصحيحة اياها الذي هو المتنازع فيه لدلالة الاختلاف في الاحتياج الى المعلم على عدم العلم
يعني انهم اختلفوا في الاحتياج الى المعلم كما اختلفوا في معرفة الله فلو كان اختلاف المذاهب الكثيرة في شيء دالا
على عدم العلم لو حدهم بذلك الشيء كما في معرفة الله كان الاختلاف في الاحتياج الى المعلم دالا على عدم علمهم
بالاحتياج الى المعلم لكثرة تخالفهم مع انهم قاطعون بكون المعلم محتاجا اليه في المعارف الالهية هكذا ينبغي ان
يقرر هذا الكلام على ما لا يخفى على ذوي الافهام قوله ولهم وان سلموا حصول العلم بدون المعلم فان بعضهم قالوا بان
النظر الصحيح في مقدمات اثبات الصانع وصفاته يستلزم العلم بها لكن العلم الحاصل بالنظر وحده
لا يفيد النجاة في الآخرة ولا يكمل به الايمان في الدنيا الا بقولهم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله
مع ان كثيرا منهم يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم يأخذوا ذلك منه لم يكن ان يقبل قولهم فما ذكره من الدليل وهو قولنا
لانا نعلم بالضرورة آه لا يصير حجة على هذا البعض قوله فلنا كفى بصاحب الشرع معلما وبالقرآن اماما يعني انا
نسلم ان العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة في الآخرة ما لم يؤخذ من الشرع والمعلم لكن لا نم الاحتياج في هذا
الاخذ الى المعلم الذي هو الامام المعصوم بل يكفي لهذا الاخذ المعلم الذي هو النبي صاحب الشرع والامام الذي
هو القرآن الماخذ للاحكام والمعارف كلها قوله فنعين الثالث وهو انا ننتهي الى محدث قديم فيكون ازليا
واما انه لا يزال فلما تقرر عندهم ان كل ما ثبت قدمه امتنع عدمه قوله فيكون حادثا وقد اثبتنا كونه قديما
قوله لان القديم ينافي التأثير فيه عندهم وذلك لان التأثير في القديم ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل وهو محال عندهم
واما الحكماء فيمنعون استحالة تحصيل الحاصل مطلقا ويقولون انما المحال هو تحصيل الحاصل الذي يكون
هذا التحصيل حاصلا واما تحصيل الحاصل بهذا التحصيل فليس بمحال وتحصيل الممكنات القديمة من هذا القبيل
قوله فيحتاج الى محدث ولا يكون منتهى المحدثات وقد اثبتنا انتهاءها هف قوله ولو جوزنا التأثير
في القديم فلا بد ان ينتهي الى الواجب يعني انا لنا في اثبات وجوب وجود الصانع القديم مسلكين احدهما
امتناع كون القديم ممكنا واثر الشيء وثانيهما وجوب انتهاء المؤثرات والمحدثات الى ذلك الصانع القديم
فلو قطعنا النظر عن الشيء الاول وجوزنا كون القديم اثرا على ما ذهب اليه الحكماء اثبتنا ذلك بالشيء الثاني
من غير حاجة الى الاول قوله ان يكون الذات علة تامة لوجوده فان المعلول يجب عند تحقق علته التامة قوله
فان قلنا انا نريد بالوجود آه اي انا نريد بالوجود الذي هو عين الواجب المعنى المشترك بين جميع الموجودات المنصوص
بالبداهة المسمى بالمعنى اتفاقا فلا شك ان هذا المعنى المشترك بين جميع الموجودات لا يصلح ان يكون عين شيء
منها فضلا عن الواجب وان نريد به معنى آخر اصطلح الفلاسفة على تسميته بالوجود فيكون النزاع بينا جمهور
المتكلمين وبين الفلاسفة لفظيا فان جمهور المتكلمين لا يعنون الا المعنى المشترك زائدا في الواجب وكونه

وكون ذات الواجب علة تامة له ولابد عوى عدم كون غير هذا المعنى عينا للواجب قوله وهو في الواجب
ذاته بذاته اى لا الامر المعلول لذاته ولا الذات بسبب تأثيرها فيه كما ذهب اليه جمهور المتكلمين فيكون النزاع بينهما معنويا
قوله وفي الممكنات اثر الفاعل قال الشريف في حاشيته شرح التجريد ومعنى كون الممكن موجودا انه موصوف بحصة
من الوجود المطلق بسبب غيره يعني ان الفاعل يجعله بحيث لولاحظه العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل متصف به
بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف الاول فانه بذاته كذلك وقال ايضا ان الامر الذي هو مبدأ انتزاع المحمول اعني الوجود
في الممكنات ذاته بحيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته قوله لما كانت الذات علة للوجود يكون الذات
بذاته مبدأ لانتزاع ذلك المفهوم اى يكون الذات بذاته كذلك لا بسبب الفاعل ولا بسبب حيثية مكتسبة من
الغير كما في الممكنات قوله وقد استدل القائلون بالعينية على بطلان هذا المذهب فكيف يتصور عدم بقاء النزاع
بين الفريقين وحاصل الجواب هو ان كون الذات علة للوجود وان كان مصححا لكونه بذاته مبدأ لانتزاع الوجود
بالمعنى الذي مر الا انه يستلزم ان يكون هناك امر اخر وراء الذات هو الوجود والقائلون بالعينية ينكرون
كون الوجود مغايرا للذات بمعنى كون الذات بذاته مبدأ لانتزاع الوجود عندهم يرجع بالحقيقة الى كون الخاص
القائم بذاته مبدأ بذاته لانتزاع الوجود المطلق وعند القائلين بالزيادة يرجع حقيقة الى كون الذات المغاير
لوجوده الخاص بذاته ويكون علة له مبدأ لانتزاع ذلك الوجود وهذا ليس من كون الذات بذاته مبدأ
لانتزاع الوجود على ما صرح به بعقود فكونه بذاته مبدأ لانتزاع ذلك المفهوم لا يتصور بذلك الطريق
ومما بينا ظهر بطلان ما قيل لا يخفى ان استدلالهم بهذا الوجه لا يكون دليلا على انه لا يلزم على المتكلمين
القول بعينية الوجود بالمعنى الذي قصده القائلون بعينية الوجود غايته ان المستدل غفل عن هذا
اللزوم ونوافق المقاصد واعتقد تغاير المقصدين فاستدل بوجه اخر على بطلان مقصد الخصم لا عتقاده
انه غير ما ذهب اليه نفسه قوله وبهذا التقرير ينكشف كثير من الشبه ما اورد في اكثر كتبه ان معنى الموجود
ان كان ما قام به الوجود لم يكن كون الواجب موجودا بعينية الوجود وان كان معنى اعم من ذلك وتلقى الوجود
كانت الوجودات الخاصة العارضة للممكنات موجودة ايضا فلا فرق بين الوجودات كلها في كونها وجودا ووجه
الانكشاف من هذا التقرير ظاهر قوله كقوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه اى فاعبدوه بيم كونه
خالق كل شيء فذلك اشعار بعدم جواز تخصيص الشيء بما سوى موجد العبد ووجه ان ترتب الامر بالعبادة
على الخلق انما يتأتى اذا كان خالق الجميع الاشياء التي يتصف بها العبد من المال وما عليه من الايمان والكفر والنفع
والضر وغيرها والتي لا يتصف بها من سائر الموجودات ولا يكون غيره تعالى خالق الشيء ما وذلك ظاهر قوله بعد ما قال الحكم
تعالى خالق لما اى لجاد اياه من العدم الى الوجود سواء كان مسبوقا بالمادة او لا يكون قوله ولا يكتسب الترجيح لعدم كونه



قوله حاصلة بقدرة العبد وحدها اى حاصلة بايجاد العبد وتأثيره استقلالا واختيارا قوله على ان
تعلقهما جميعا باصل الفعل اى على طريق التأثير فيلزم اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد فلا يمكن ابطال
هذا القول بانه يستلزم عجز الواجب فان قدرته تعالى متعلقة بذلك الفعل لا احتياج الى الاخر وهو قدرة العبد
وذلك لان المفروض تعلق قدرته بالاستقلال لا انضماما قوله لكن قدرة الله تعالى تتعلق باصل الفعل وقدرة العبد بكونه
طاعة ومعصية كما في لطم اليتيم تأديبا او ايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتأثيره وكونه طاعة او معصية
واقع بقدرة العبد وتأثيره قوله والالزام عليه ما لزم على المعتزلة فان وصف الطاعة والمعصية شيء ممكن فالقول
بكونه واقعا بقدرة العبد استقلالا قول بوقوع بعض الاشياء بقدرة العبد استقلالا فيلزم عليه على هذا القول ما
يلزم على المعتزلة في القول بوقوع اصل الافعال بقدرة العبد قوله فهو بالنسبة الى العبد طاعة او معصية يعني انه
بمجرد مدخلية قدرة العبد فيه يتحقق كونه طاعة او معصية بالنسبة اليه ولا حاجة في ذلك الى كونها مستقلة قوله
انه تعالى فاعل للحوادث كلها فيكون هو الموجد لوجود موجد العبد له قدرته وارادته قوله لم يكن منافيا لما اثبتوه وانما يكون
منافيا له اذا لم يكن فيستند المعلولات الواقعة في المراتب الاخيرة الى المتوسطات على سبيل الاستقلال كما هو مذهب الاثبات
وانما قالوا به وبنوا ما يلزم عليه تنبيها على كونهم مصرحين ومنهم مكتفين في اعتقاد كونه تعالى فاعلا لجميع الممكنات والحوادث و
المعلولات الواقعة في المراتب الاخيرة قوله الا ما هو برئ من كل وجه يعني ما بالقوة الا ما هو بالفعل من جميع
الوجوه بذاته وهو الكامل الذي لا يكون له صفة متوقفة على الغير وذلك هو المبدأ الاول لا غير من الممكنات اذ كلها
يتوقف في ذاته ووجوده على غيره قوله يشعر به كما يظهر فان تعريف الخبر في قوله والله الداعي يشعر بان موجد الحوادث
كلها هو الله تعالى ولا انتساب لشيء منها الى غيره قوله بل ما هو عمدته ومن الكسب الذي يستلزم القدرة شيئا من اجر
من التأثير ومن الكسب فان القدرة صفة مقرونة بالارادة سواء كانت مؤثرة او كاسبة والمراد بالكسب مقارنة قدرة العبد
بقدرة الله وارادته الفعل في العبد من غير ان يكون للعبد هناك تأثيرا ومدخل في وجوده سوى كونه محلا له قوله
والعلم الذي يستلزمه فان كل عالم يعلم ذاته الذي يمتنع كونه اثرا ومكسوبا له قوله وهو ثم واحد من جميع الوجوه
فلا يكون مصدرا للكثرة يتوجه عليه انه يجوز ان يصدر عنها ولا صفة واحدة كالحيوة ثم يصدر منه اخرى بتوسطها
وهكذا فلا يلزم كون الواحد من جميع الوجوه من حيث انه كذلك مصدرا لامور متكثرة على ما قالوا في صدور العالم
عنه تعالى قوله ايضا يلزم كون البسيط الحقيقي وهو الذي لا تكثر فيه اصلا قابلا وفاعلا معا فالوجه ان اجتماعهما
انما اعتبار كون الشيء فاعلا غير اعتبار كونه قابلا اللهم الا ان يكون واحد كما ان كل فاعل قابل لما فعل وكل قابل فاعل
لما قبل فلا بد في ذاته من جهتين يكون باحديهما فاعلا وبالاخرى قابلا فان دخلتا او احديهما في ذاته لزم تركيبه
وان خرجتا او احديهما لزم التسلسل في الخارج بكون اثر الذات فيحتاج الى جهة اخرى يقتضيه وهكذا الى غير النهاية

وينبت بهذا الدليل كون وجود الواجب غير زائد على ذاته وعدم كونه مصدرا لامور متكثرة ولا يتوجه عليه
النقض بكون النفس متعلقة لامر اصنها من رذائل الاخلاق لانها ليست بسيطة حقيقة قوله لا اتصافه بالسلوب
والاضافات فانه ردوا الشرح في بعض حواشيه بان السلوب والاضافات فرع على الاسلوب في المضاف اليه
فالواجب تع ليس متصفا بشيء منها في مرتبة صدور المعلول الاول وان كان متصفا بها بعدما يصدر عنه قوله
فوله فلانه ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد واستدلوا عليه بانا نعلم بديهة ان العلة ما لم يكن لها اختصاص
بالمعلول لا يكون لها هذا الاختصاص مع غيره لا يكون صدور ذلك المعلول منها اولى من صدور غيره ومن البين ان
الشيء الواحد لا يكون مختصا بشيء وبغيره لان اختصاصه باحدهما يستلزم عدم اختصاصه بالاخر وهو ظاهر
فالاقتضا ان استند الى الذات الواحدة من جميع الوجوه لزم كونه مختصا باحدهما وبالاخر من جهة واحدة فيكون
من حيث انه يقتضي ذلك لا غيره يقتضي غيره لا ذلك هف فلا بد من استنادهما الى جهتين مختلفتين في الذات
يكون من احدى الجهتين مقتضيا لاحدهما دون غيره ومن الاخرى مقتضيا للاخر دون غيره واذا كان
الصادر امرا واحدا فيختار ان الذات بذاته مختص بهذا الامر الواحد ومرتبط به فلا محذور ح قوله وانت تعلم
ان هذا ينافي آه اي وانت تعلم ان كون الصفات زائدة صادرة عنه تع بناء الى القول بكونه تع فاعلا موجبا لها اذ
ايجادها بالاختيار غير متصور لاستلزامه توقف الشيء على نفسه او التسلسل وذلك لان الافعال الاختيارية تتوقف
على العلم والقدرة والارادة على ما تقرر من كونها مبادئها قوله لانا القاعدة وهي كونه تع فاعلا غير موجب
لا تشملها اي الصفات بل هي مختصة بما عدا الصفات اعني العالم كما يختص الحكم بزيادة الوجود والتشخص و
سائر الصفات الكمالية على الماهيات غير الواجب فان العقل يحكم بسبب ملاحظة احوال نفسه وملاحظة احوال الحوادث
وسائر الممكنات على ان الوجود والتشخص وسائر الصفات زائدة في جميع الموجودات واجبا كان او ممكنا بل لاحظ
بعض احوال الواجب فيحكم بسبب تكونه بهذه الامور غير زائدة في الواجب على ما تقرر عند الحكماء الكاملين في العقل قوله
لانا اذا اردنا نفي العينية حاصله ان قوله متضمن لجميع صفات الكمال المنزلة قوله ان صفاته ليست عينه فيلزم
ان يكون زائدة قوله وكون الشيء عالما معللا بقيام العلم به فيكون العلم قائما بالعالم فهو مغاير له ضرورة ان القائم
بالشيء مغاير له كما ان الشيء يصح جواز الاشارة الى كل منهما تحقيقا او تقديرا بدون الاخر على ما يصح كونه معنى
معتبر المتغاير قوله بان نفي العينية بديهي فانا نعلم بديهة ان الصفة لا يكون عين الموصوف فيرد عليه ان هذا
ليس نفيا للعينية التي يدعيها الفلاسفة فان معنى كون الصفات عينا له تع عندهم هو ان ذاته تع ينوب مناب
الصفات بمعنى ان ما يترتب على تلك الصفات في الماهيات الممكنة يترتب على ذاته تع من غير حاجة في ذلك الى تلك الصفات
ولذا قيل ان مذهب الحكماء نفي الصفات واثبات غاياتها ان يقال ان الاستدلال من القائلين بانها لا هي ولا غيره بعد اثبات
الصفات

ان الدليل الدال على [illegible] وجميع الصفات ويشملها ولكن القائلين بها الدال عليها يجب ان يشمل الصفات ايضا [illegible]

قوله ان المراد بهذه الامثلة نفي غير المنفي من نوعه اراد بالنفي ما يفيده كلمة ليس وبغير المنفي ما يصدق عليه الحكم المثبت قبل ادخال ليس
والضمير في نوعه لما ذكر في الامثلة مما اضيف اليه لفظ غير فالحاصل ان مراد القائلين بقولهم ليس في الدار غير زيد هو انه
ليس فيها عمرو وبكر وغيرهما من افراد هو نوعه الذي هو الانسان وقال المحقق الدواني وصاحبه ليس من هذا القبيل وكذا قولهم
بقوله ليس فيها غير عشرة رجال هو انه ليس فيها رجل اخر غير كل واحد من آحاد هذه العشرة فظاهر انه ليس شيء من آحاد
هذه العشرة ليس مغايرا لكل واحد منها ضرورة كونه غير بعضها وهكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام قوله والا لزم آه
اي لو لم يكن المراد بهذه الامثلة ما ذكر من نفي غير المنفي من نوعه بل كان المراد نفي غير المنفي مطلقا لزم ان لا يكون ثوب زيد
والامتعة التي في الدار غيره وهو ما لم يقل به احد فضلا عمن هو من القائلين قوله مع انه لا يجوز عدم احدهما مع وجود
الاخر وذلك لما تقرر عندهم من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه قوله جاز انفكاكهما في حيز او عدم فالجسمان المفروضان
وان لم يجز انفكاكهما في العدم لكنه جاز انفكاكهما في الحيز ضرورة امتناع تداخل احدهما في الاخر قوله لترتب احدهما من
الاخر يعني ان امتناع عدم احدهما مع وجود الاخر بناء على ان لا يكون احدهما قديما من الاخر فانما ترتب عليه عدم الامتناع
والموجب لهذا الترتب الى علاقة اللزوم لا مجرد المصاحبة الدائمة كما في الجسمين المفروضين فانه لا توجب هذا الترتب
قطعا قوله لانه لا يجوز ان يتعقل الباري تع موجودا او متحيزا بدونه ان يتعقل العالم كذلك اي لا يجوز ان يتعقل وجود
العالم بدونه وجود الباري وهو ظ وكذا لا يجوز ان يتعقل وجود الحيز للباري تع ولا يتعقل وجود العالم ضرورة
كون العالم متحيزا فلا يكون بين الباري تع وبين العالم انفكاكا في الحيز بالمعنى الذي اعتبره المحققون واما تحقق الانفكاك
بينهما في الحيز بالمعنى الذي ذكر من غير التعريف لادخال الجسمين القديمين في تعريف المتغايرين
وهو عدم كونهما متحدين في الحيز فلا يجال الدهر بنا ادبنا قوله قدس سره حمل الانفكاك في الحيز على المعنى الذي
قرره المحققون لا على ما زعمه المغير للتعريف لادخال الجسمين القديمين ولذا لم يرض الشيخ المحقق لادخالهما
بهذا الوجه فقال قلت النقض غير وارد فلا يتوجه عليه قدس سره ما اورده ما حاصله ان الباري تع ينفك عن
العالم في الحيز بالمعنى الذي سوغه ادخال الجسمين القديمين في تعريف المتغايرين وهو عدم الاتحاد في الحيز قوله
لجواز تعقل وجود كل منهما بدون الاخر يعلم منه قدس سره هنا في نظائره للمحقق قدس سره في حاشية
شرح المختصر هنا انه لا يمكن تصور ارتفاع الجزء مع بقاء الكل بخلاف تصور ارتفاع اللازم مع بقاء ملزومه فان
المراد هنا هو التصور دون التصديق واما في الجزء فلان الجامع او السبب في ذلك هو ان عدم الجزء بعينه عدم الكل فلا
يمكن تصور الانفكاك ضرورة امتناع تصور الشيء منفكا عن نفسه بخلاف عدم اللازم فانه مغاير لعدم ملزومه
فيمكن تصور الانفكاك بينهما قوله وحيث لم يكن مراد الشيخ من التعريف ذلك ولذلك لما يريد بصحة عدم احدهما
مع وجود الاخر عدم استلزام عدمه عدمه فلا يرد على تعريف الشيخ النقض بجزء في الجسمين القديمين

ولا بدخول الجزء والكل والصفة والموصوف بل انما يرد النقض عليه بخروج الصانع والعالم وخروج جميع اللوازم
والملزومات وبهذا النقض يشترك الوجه الاول والثاني وما ذكره الشارح والتعريف الذي غير اليه تعريف الشيخ فظهر انه
لا وجه للتغيير قوله اذ فيه تلك النقوض فان الاشارة الى العالم ليست عين الاشارة الى الصانع وكذا الاشارة
الى الملزومات ليست عين الاشارة الى اللوازم لكن يبقى النقض بدخول الكل والجزء في تعريف المتغايرين
فان الاشارة الى الكل ليست عين الاشارة الى كل واحد من اجزائه ويخرج عنه الصفة والموصوف فان
الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر تقديرا فانا نعلم قطعا ان المجردات وصفاتها لو صارتا
مشارا اليها لكانتا متحدين في الاشارة قوله ولا باس به اي لا باس بدخول الكل والجزء في تعريف المتغايرين
لان الغرض هنا من هذا التعريف ليس الا الاحتراز عن تعدد القدماء وعدم لزوم كون صفاته تعالى
قدماء متغايرة له ولا مدخل لهذا الغرض لعدم كون الجزء والكل متغايرين اذ لا جزء للصانع حتى يلزم
كونه قديما ويلزم منه تعدد الهة القدماء قوله فكيف يقولون بعدم مغايرة الجزء للكل يعني انهم انما يقولون
بعدم المغايرة بين الصفة والموصوف مع قرب احدهما من الآخر كما يشعر به قول الشيخ بعدم وجود
المغايرة بينهما فكيف يقولون بعدم المغايرة بين الجزء والكل مع بعد احدهما عن الآخر واستلزام هذا
القول منهم لوقوعهم في موضع الشناعة مع انهم لا باعث لهم على هذا القول اذ لا جزء للواجب عندهم
ايضا حتى يلزم من مغايرته له تعدد القدماء قوله لا يترتب على ذلك فان القول بزيادة الصفات
وكونها موجودات قديمة يستلزم تعدد القدماء وان لم يكن تلك الصفات مغايرة للذات بحسب هذا
الاصطلاح فلا فائدة في هذا الاصطلاح فالاولى تركه وعدم ادخاله في المسائل الاعتقادية قوله
ويتعدد اذ يلزم من اثباتها تعدد القدماء وظاهر ان هذا اللزوم انما يأتي على تقدير القول بقدم المبادي
لان المتصفات لانفرادها مع الموصوف في الوجود لا يستلزم قدمها تعدد الموجودات القديمة قوله
والاشعري يجيب عن ذلك اي عن لزوم تعدد القدماء بان المتعدد اي يقولون انها وان كانت قديمة لكنها
ليست متعددة وانما يكون متعددة لو كانت متغايرة للموصوف وهي ليست كذلك لا انهم قدماء مستقلة بذواتها
قالوا ان الله تعالى جوهر واحد ذو ثلاثة اقانيم اي الوجود والحياة والعلم وارادوا بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم
الصفة وقالوا ان اقنوم العلم انتقل الى بدن عيسى وظاهر ان المنتقل من ذات الى اخرى يكون ذاتا مستقلة
لا صفة قائمة بغيرها واعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التي يتعلق
بها تكفير احد الطرفين وذلك لانه لا يلزم من القول بزيادتها تعدد القدماء والقول بقدم العالم ولا من القول بعدم
زيادتها مخالفة النصوص القاطعة الدالة على كونه تعالى عالما قادرا مثلا على ما ظهر عليك سابقا قوله قال الله

واولى

واولى بك الى البحار آه فكثير من المفسرين الذي هو هنا بمعنى الذي هو المعنى المبهم وقد وقع تفسيره ومن افعاله العجيبة
ان النحل يبنون بيوتا مسدسات متساوية الاضلاع بحيث لا يزيد بعضها على بعض والعقلاء من البشر لا يمكنهم بناء مثل هذا البيوت الا بالالات
والادوات مثل المسطرة والبركار واختيارها المسدسات دون سائر الاشكال من المثلث والمربع والمخمس والتي لا يقع بين المسدسات
خلل وفرجة كما يقع بين المدورات وسائر المضلعات على ما تقرر في علم الهندسة ومنها انه يكون بينها رئيس نافذ الحكم على
كلها وهم يخدمونه ويحملونه ومنها انها اذا نفرت عن وكرها ذهبت مع الجمعية الى موضع آخر واذا ارادوا عودها
الى وكرها ضربوا الطبول والملاهي والالحان والالات الموسيقية فبواسطة تلك الالحان والالات يعودون الى اوكارها
واما تلك العجائب يصدر منها كثيرا كما يشاهدها الذين يقومون لها الحافظون اياها قوله الا من يحيط بجميع المعلومات او بجميع ما في السماوات
المعلومية او بجميع المعلومات لما علمه بغيره آه بجميع ما هو غيره من الكليات والجزئيات فلما سبق من دلالة الافعال المتقنة
والارضية التي يرشد اليها علم الهيئة والتشريحية التي يرشد اليها علم التشريح فان هذه الافعال مع ما فيها
من دقائق الحكمة ومنافع الخلقة تدل دلالة ظاهرة على كمال علم صانعها وبلوغه الى غاية لا يمكن ان لا يحيط بذرات
المصنوعات وبهذا اندفع ما قال الشارح سابقا بقوله وعلم الكامل وبما قررنا ظهر انه لا يتوجه ما قيل ان الافعال المتقنة لا تدل
الا على علمه تعالى بهذه الافعال ولا تدل على علمه تعالى بجميع افعاله ولا على افعال غيره ان قيل قوله فانه يعلم انه هو الذي يعلم
يعني ان العلم بالشيء يستلزم كون العالم بذلك الشيء عالما بانه هو الذي يعلم ذلك الشيء والعلم بانه هو الذي يعلم
ذلك الشيء عالم بذاته ويكون عالما بذلك الشيء على ما تشهد به الفطرة السليمة وهذا مما وافق اي كون العالم بالشيء
مستلزما بكون العالم عالما بانه هو الذي يعلم ذلك مما وافق فيه الفلاسفة مع المتكلمين وصرح به الشيخان
ايضا ويشهد به الفطرة السليمة قوله هذا هو المنهج اللائح لمقام اثبات علمه تعالى بجميع المعلومات وذلك لاختصاره و
سلامته عما يتوجه على سائر الطرق التي سلكوها فيه قوله واشتهر عنهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية بالوجه الجزئي
بل انما يعلمها بوجه كلي منحصر في الخارج فيها قال الشيخ في الاشارات فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه زمانيا حتى
يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان تتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه
المقدس العالي عن الزمان والدهر انتهى وحمل العلامة الطوسي الوجه المقدس في كلامه على الوجه الكلي فاعترض
عليه بقوله واعلم ان هذا السابق قد تنبه بسياقه المنقول الى قوله كالحوادث وما يجري مجراها واجاب صاحب المحاكمات
عن هذه الاعتراض بان هذا سؤال وارد على ما فهمه لا على ما حققناه فان العلم بالجزئي المتغير انما يكون متغيرا
لو كان علما زمانيا واما على الوجه المقدس عن الزمان فلا كما صرح الشيخ به ههنا فلا يكون متغيرا لان التغير
انما يكون بسبب الزمان واما ان ادراك الجزئيات المتغيرات من حيث انه متغيرة لا يمكن الا بالالات الجسمانية
ثم بين توجيه بالقياس الينا لا بالنسبة الى الواجب عز اسمه انتهى وقال سابقا والحاصل ان الموجودات من الازل الى الابد

بهذا المقام الطريق الذي سلكناه في اثبات علمه تعالى بذاته وجميع ما يغايره هو الطريق اللائق

معلومة الله تعالى لا نه وقته وليس في علمه كان وكائن ويكون بل جميع حاضرة في اوقاتها ازلا وابدا واما كان وكائن
ويكون فهو بالنسبة الى علوم الممكنات هكذا ينبغي ان يحقق هذا المقام ويحترز عما شرع فيه الاوهام انتهى قوله
بناء على ما اشتهر بين المتاخرين الى قوله امر داخل في قوام الشخص فعلى هذا يكون ذوات الاشخاص مختلفة بالحقيقة
المختصة بكل منها فادراكها بحقايقها وذاتها لا ينافي لا بادراك تلك التشخصات الداخلة فيتوقف تلك التشخصات في
المادية تكون مادية لا محالة ضرورة امتناع كون المجردات المدركة بالعقل مميزة للماديات المحسوسة باحدى الحواس
ولما لم يكن لها ماهيات كلية فلا يمكن ادراكها بطريق التعقل فيلزم ان لا يحصل العلم بها للمبادي العالية المنزهة
عن المادة وشوائبها وبهذا منشاء التشنيع على الحكماء بانهم ينفون علم الواجب بالجزئيات المادية ومراده جرح من ابتنا
هذا الحمل على ما اشتهر من كون التشخص جزء للمتشخص وماديا وغير ذي نوع سوى ان الحاملين كلامهم على عدم علمه تعالى ببعض
المعلومات جعلوا هذا القول الذي اشتهر منهم سببا لهذا الحمل الا ان هذا الحمل منهم يتوقف على هذا القول بخصوصه
كما زعمه بعض الناظرين قوله فالتشخص يتشخص للنوع له الذي كان له نوع كان امتيازه عن سائر التشخصات
بتشخص آخر فذلك الآخر يمتاز ايضا باخر وهكذا فيدور او يتسلسل قوله بل امتياز كل تشخص عن سائر افراد نوعه
بالعوارض الخارجية فيمكن ادراك كل منها بطريق التعقل وكذا الحال اذا كان امتيازها بنحو الوجود الخاص
فان كل واحد من تلك العوارض ذو ماهية كلية عندهم على ما صرح به الشيخ وكذا الوجود الخاص قوله يعني
ان هذا النحو من الوجود اي لا يعني ان الوجود ينضم اليه فيصير المجموع شخصا فال الشيخ العلامة في حاشيته على شرح
الاشارات والذي يقتضيه قواعدهم ان الماهية ان كانت مجردة فنوعها منحصر في الفرد وان كانت مادية فيختلف
اشخاصها بحسب اختلاف استعدادات حصلت للمادة يعني ان لكل استعداد خاص يستدعي وجود تلك الماهية
مقارنا باعراض وهيئات مخصوصة لا يعني ان تلك الاعراض والهيئات تنضم الى الماهية الكلية فيتشخص
كيف وتشخص الموضوع سابق على تشخص الاعراض فتشخص الماهية عين وجودها بالذات وغيرها
بالاعتبار فان وجودها الذي يقتضيه الاستعداد المخصوص هو الذي يمتاز به عن افراد الموجودة
بوجودات اخر بحسب استعدادات الاخر وتلك الاعراض قد تسمى مشخصة بمعنى انها عنوان التشخص
وعلامته لا يعني انها علة تشخصها وامتيازها ولذلك يشتبه علينا عند تبدل الاعراض قوله فانها
جواهر واعراض داخلة في احد المقولات فانهم حصروا الممكنات في المقولات العشر حيث قال المعلم الاول
في التعليم الاول لا يستطيع احد ان يذكر شيئا خارجا عنها قوله ويعقد الزاحم بان نسبة الكل الى جميع جزئياته
سواء فلا صاحب المحاكمات انما المراد ان الكلي نسبته الى سائر الجزئيات على السوية فلا يتخصص مراد جزئي
بالارادة الكلية فلا بد له من ارادة اخرى جزئية وكما كانت الارادة الكلية يتوقف على الشعور الكلي كانت الارادة الجزئية
يتوقف

كذلك
يتوقف على الشعور الجزئي فكما انه لا تنبعث من الارادات الكلية ارادة جزئية لا ينبعث من الشعور الكلي شعور جزئي
والمراد بالراي الكلي الارادة الكلية والشعور الكلي قوله وربما سماه بعضهم نفسا منطبعة انما قال ذلك مبالغة في كونه
مما لا بد منه وذلك البعض هو الامام الرازي زعما منه ان هذا مذهب الشيخ وقال المحقق الطوسي ان ذلك شيء لم يذهب
اليه احد قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني ذاتين متباينتين سواء كانتا معا بل مذهب الشيخ ان
لكل فلك نفسا واحدة مجردة يفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فيتقوم بها وهي تدرك الجزئيات
الفلك ويحرك الفلك بواسطة تلك الصورة له باعتبار تحريكها قوة وباعتبار آخر صورة وكالنفس سنا وانما بعينها
قوله يصح صدوره عن راي كلي وذلك لان جزئيات هذا النوع لا تكون متساوية الحصول في الواقع فلا يكون نسبة الراي
اليها على السوية ايضا كما لا يخفى قوله ومن البين انه اذا تعقل كل معروض وعارض له يعني اذا تقرر انه يصح عندهم
صدور المعلول الذي لا مثل له من نوعه عن راي كلي فنقول انه يصح صدور كل شيء من نوعه بالاختيار عن غير حاجة
في ذلك الى تعقل ذلك الشيء على الوجه الجزئي لانه من البين ان كل معروض وعارض اذا تعقل بكنهه الذي هو مجموع الماهيتين
الكليتين اعني ماهية المعروض وماهية العارض حتى يكون هذا المركب منحصرا في فرد في الواقع لا يكون لهذا الفرد المركب
من هذا المعروض والعارض مثل من نوعه فيصح صدور هذا الفرد عن هذا الراي الكلي كما يصح صدور الشمس والعقل الفعال
عن الراي الكلي فيهما ولا شك ان معلوله ماهية كلية معروضة لماهية كلية اخرى صارتا منحصرتين في الواقع في ذلك المعلول
فيصح صدوره عن الفاعل باعتبار تعقل الماهيتين المنحصرتين فيه قوله على انه لا فرق بين النوع المنحصر فيه فلا يجوز
ان يصدر عنها نصوص كلي عرضي منحصر فيه وان لم يكن نوعه منحصرا في ذلك الفرد وما الفرق بين النوع المنحصر في فرد والنوع
المنحصر فيه حتى يجوز صدور المعلول عن نصور الامر الاول دون الثاني لا بد لذلك من بيان قوله ويمكن التوفيق
بين كلاميهم يعني قولهم ان الراي الكلي لا ينبعث عنه شوق جزئي وقولهم ان المعلول الذي لا مثل له من نوعه يصح
صدوره عن راي كلي قوله ولكن يبقى انه يمكن ح في الفلك نصور جزئيات الحركة بحيث اه قال في حاشية
التجريد وما قيل في الجواب عن ان النفس مع الارادة الكلية امر قار والعلة القارة ما لم ينضم اليها امر غير قار
يستحيل ان يقتضي امرا غير قار والا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة في ذلك بل هو دليل اخر قوله وعلمه
بغيره من الممكنات يعني المعلوم ما فيكون علمه بها علما حضوريا وهذا ينافي كونه تعالى ازليا وكون المعلوم
حادثة قوله وظاهر عبارة الاشارات يشعر بذلك وهي ان واجب الوجود لما كان تعقل ذاته بذاته ثم
يلزم قيومية عقلا بذاته لذاته ان تعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متاخرة لا داخلة في الذات
متقومة بها وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات متباينة او غير متباينة لا تثلم
الوحدة والاول تعرض له كثرة لوازم اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة الاسماء لكن لا تاثير لذلك
في وحدانية ذاته ولكثرة اللوازم مطلقا

فى وحدانية ذاته تعالى وذلك كالوحدة فانها ابعد الاشياء عن الكثرة مع انها نصف الاثنين وثلث الثلثة وربع
الاربعة وهكذا الى غير النهاية ولم يلزم من حصول الكثرة فى هذه الامور الخارجية قدح فى وحدة المعروض قوله وتصور
فى حقيقة ذاته بصورها هذا صريح فى عدم قيام تلك الصور بذاته تعالى قوله بل يفيض عنها صورها اه اى يفيض عن حقيقة
ذاته صور الاشياء معقولة بنفسها من غير حاجة لها فى تعقلها الى صورة اخرى قوله وهو اولى بان يكون عقلا اه
حاصله ان تعقل الاشياء وادراكها دفعة بان يفيض صورها معقولة اولى بان يكون عقلا وادراكا لتلك الصور
الفايضة من تعقلها وادراكها بنحو اخر قوله ولانه يعقل ذاته بذاته وهو مبدا لكل شئ فيعقل من ذاته كل شئ وذلك
لان العلم التام بالعلة التامة مقتضى للعلم التام بمعلولها دون العكس فان العلة من حيث هى تامة توجب معلولها
المعين من حيث هو هو والمعلول من حيث هو معلول لا يقتضى علة المعينة حتى علمت العلة بذاتها المخصوصة
علم ذلك المعلول واما المعلول فاحتياجه الى العلة ليس لذاته المخصوصة بل للامكان والامكان لا يحوج الى علة مخصوصة
بل الى علة ما والا افتقر كل معلول الى تلك العلة قوله فهو صادرة عنك اه اى تلك الصورة التى تصورت الشئ بها صادرة
عنك بمشاركة ذلك الشئ ضرورة كونها منتزعة منه ومداخلته محل الانتزاع فيما انتزع عنه قوله بل انما ينضاف اعتبار تلك
المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط او على سبيل التركيب وذلك لان اعتبار كونك عاقلا لتلك الصورة غير اعتبار
كونك عاقلا لما هى صورة له وكذا اعتبار كون تلك الصورة صورة ادراكية للشئ غير اعتبار كونها صورة
ادراكية لنفسها والتركيب هو مجموع الاعتبارات الاربع قوله ولا تظن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط اه
دفع لما يمكن ان يقال ان الصورة العقلية انما تكفى فى تعقلها لكونها حالة فى النفس وامتناع حصول صورة اخرى
معها مساوية لها بخلاف ما يصدر عن العاقل فانه ليس بحال فيه ومنها ان الصورة العقلية ليست صادرة عن النفس
بل النفس قابلة لها وانما حصلت الصورة حالة فى النفس عن العقل الفعال ووجه الدفع اما عن الاول فهو ان كون
الصورة حالة فى النفس ليس شرطا للتعقل والا لم نكن نعقل ذاتنا فى تعقل ذاتنا بل حلول الصورة فى النفس شرط
لحصول الصورة لها الذى هو شرط تعقلها حتى اذا حصل لها الصورة بوجه اخر غير الحلول حصل التعقل واما عن
الثانى فهو ان حصول الشئ عن الفاعل حصول للفاعل فيكون حصول لغير ذلك الشئ وهو التعقل اذ لا معنى
للتعقل الا الحصول للشئ المجرد وحصول الشئ للقابل اضعف من حصوله لغيره من حصول الشئ للفاعل
واذا كان الثانى كافيا فى التعقل كفى الاول بطريق الاولى واشار الى هذا السؤال والجواب بقوله ومعلوم ان
حصول الشئ لفاعله اه قوله واذ قد تقدم هذا فقوله هذا شروع فى اقامة البرهان على المطلوب بعد تمهيد تلك
المقدمات وتقريبها الى الافهام قوله ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها اه يعنى ان لها نوعين من
التعقل احدهما تعقل معلولاتها وهو عين معلولاتها وثانيهما تعقل ما ليس بمعلولات لها كتعقلها الواجب تعالى

ونعقلها

وتعقلها بالعدد وتمام ذلك انما يكون بحصول صورها فيها على طريق الانتزاع فمن الواجب تعالى والحاصل ان علم الله تعالى
حضورى سائر معلوماته عنده تعالى ومثل الموجودات لما كانت حاضرة عند العقول وهى حاضرة عند الله تعالى كانت ايضا حاضرة
عند الله تعالى ضرورة ان الحاضر عند الحاضر حاضر فيكون الله عالما بجميع الاشياء من غير تكثر فى ذاته قوله وكذلك الوجود
على ما هو عليه اى كما ان الواجب تعالى يعقل الجواهر العقلية مع الصور الحاصلة فيها كذلك يعقل وجود جميع الموجودات على النحو
الذى عليه الوجود فى الواقع قوله وليس المعلول الاول من صفات الواجب اه يعنى ان اعتبر فى كون الشئ مدركا للشئ كونه حاضرا
عنده وذلك انما يتاتى فيما اذا كان الشئ المدرك غير المدرك او كان قائما به وصفة له وظاهر ان المعلول الاول ليس من صفات
الواجب حتى يكون حضوره للواجب غير نفس مستلزما للحضور عنده تعالى فيكون ادراكه تعالى لذاته مستلزما لادراكه وكذلك لاستلزام
مجرد كون المعلول الاول صادرا عنه تعالى لكونه حاضرا عنده تعالى قوله بل كاد يكون مصادرة فانه بمنزلة قولنا انك
محل لتلك الصورة ليس شرطا فى تعقلك اياها وهو المدعى قوله اذ المعلول الاول بالاعتبارات الثلث فى وجوده
فى نفسه ووجوبه بعلته وكان لذاته علة لمعلولات الثلث المتباينة فى الوجود وهى العقل الثانى الصادر عنه باعتبار
وجوده والفلك الاول الصادر عنه باعتبار امكانه ونفس الجرم الصادرة عنه باعتبار وجوبه بوجوب الواجب لذاته قوله
فالعلل متحدة فى الوجود وذلك لاتحادها بالذات وعدم كون الاعتبارات الثلث زائدة عليها فى الخارج قوله وليست
تلك الا بل نفس الجوهر المجرد معلولة لذاته بذاته وذلك لما تقرر عندهم من امتناع كون الواحد الحقيقى مصدرا لذاته
لامور متكثرة قوله فلا يجرى فيها المقدمة التى مهدها المحقق لهذا المطلب وهى ان العاقل لا يحتاج فى ادراكه ما يصدر عن
ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر فان العلم والقدرة والارادة يتوقف عليها الاختيار الى يتوقف عليها الصدور
بالاختيار فان الكلام فيها فيلزم الدور على تقدير الاختيار فى العبارة مسامحة وبما قررنا ظهر ان ما قيل انه يظهر من كلامه هذا ان الاختيار
صفة غير الارادة يتوقف على القدرة وهو مناف لما تقرر عندهم من كون الصفات الثبوتية منحصرة فى السبعة ومناف ايضا لما
سيظهر من كلام الشيخ كون القدرة والاختيار صفة واحدة توهم لا يعبا به قوله فيلزم ان يكون الحوادث وجودا ازلية
فى علمه تعالى اما وجودها فلامتناع تعلق العلم بالاشياء المحضة بديهة واما ازليتها باعتبار هذا الوجود فلكون علمه تعالى
ازليا وهذه الوجودات الازلية العلمية لكشفها لا ينافى كونها صفة للواجب فان ازليتها ازلية للعالم وقدم له وقد ثبت كونه حادثا
قوله اذ يعلم بعلم البسيط الاجمالى جميع الاشياء واللازم منه ليس الا كون الحوادث موجودة فى علمه بوجود واحد بسيط
فنقول ان ذلك الوجود الواحد هو عين علمه تعالى بالحوادث فازلية وجودها فى علمه تعالى هى ازلية صفته تعالى اى ازلية العلم قوله
وذلك العلم مبدا الوجود التفصيلى الذى هو عبارة عن الانصدار للحوادث المتعددة الوجود عنه تعالى بالاختيار فيقتضى
كون كل واحد منها معلوما بالخصوص فلا بد لكل منها من وجود مغاير لوجود سواه فكونها معلوما بعلم بسيط لا يستلزم ولا يقتضى
من جوع ووجه الدفع ظاهر قوله فيلزم ان يكون قبل هذا الوجود فيلزم ان يكون الممكن الموجود بعد الوجود الاجمالى العلمى
موجود فى علمه بوجود اخر قوله او ينتهى الى وجود واجب وجود يكون صدوره عن الواجب واجبا فلا يكون الواجب فاعلا

حاصله ان الوجود فى علمه البسيط واحد وهو مبدا لوجود التفاصيل فى الخارج لا متعدد حتى يجب الا بعلم كل بخصوصه ولم يلزم تعدد الوجب للتفصيل المستلزم للتعلق العلم فيلزم

مختارا بالنسبة الى ذلك الوجود وفيه قوله واعلم ان ما ذكرنا من كون الممكنات موجودة في علمه وكون وجودها فيه عين

علمه بها قوله ومعنى الاجمالي فيه كون العلم واحدا والمعلوم متعددا وذلك بان يحصل الكل عند المدرك دفعة واحدة بحيث

واحدة ممتازة من صور الاجزاء مجملة ومنفصلة اليها عند تدقيق النظر ونظيره من الاحساسات ان يرى جماعة

دفعة واحدة وبرؤية واحدة ما عنى تدقيق النظر اليها قوله وهو علم بالفعل بجميع المعلومات فرع حصول صورة كل

واحدة منها عند المدرك في ضمن صورة الكل الممتازة من صورها قوله من التمثيل الذي ذكره من حال المجيب مسئلة

يعلم جوابها اجمالا مثل العلم الاجمالي بتعلمه على مسئلة ثم سئل عنها فانه يحضر الجواب الذي هو تلك المسئلة

في ذهنه دفعة فالان المجيب ... بالقوة المحضة فان عنده حالة بسيطة هي مبدأ تفاصيل علماء

وبالقوة من وجه

تلك المسئلة فلم يكن عالما بالقوة من كل وجه بل هي بالفعل من وجه آخر فانه علم بالفعل نظرا الى الجملة من حيث هي

جملة وعلم بالقوة نظرا الى التفاصيل التي تضمنها انتهى قوله فانه لو فرض الامر في المثال كذلك اي لو فرض انه علم

المجيب بالتفاصيل التي في ضمن المسئلة علم بالقوة ولبين الحال في المثال له وهو علم الاجمالي كذلك بل هو بالفعل وعلى

مطابقة المثال للممثل له لا يضر لان الغرض من التمثيل توضيح المسئلة وتقريبها الى الفهم وذلك لا يحصل بالمناسبة في الجملة

ولا يجب فيه المطابقة وانما تعرض له لو فرض وقوله يتبادر الى الوهم الى ان العلم المتعلق بتفاصيل المسئلة علم

بالفعل ايضا وان هذا المثال مطابق للممثل له في الواقع فيتبعه بعض المتأخرين توهم فاسد قوله وقد حقق في ذلك

اي وقد حقق كون العلم الاجمالي علما بالفعل في الكتب العقلية فلا يعبأ بما يتبادر الى الوهم من كونه علما بالقوة

القريبة او قد حقق كون الغرض من المثال هو التوضيح دون الاثبات فلذلك والشاهد فانه جوز في بذلك الاثبات

القاعدة قوله اي هي قائمة بانفسها او بذاته اي هي قائمة بحسب وجودها في علمه تعالى بانفسها او بذاته ضرورة امتناع

كون وجودها فيه شيء على الذي هو عين ذاته تعالى على هذا المذهب قوله وهي في هذا الوجود متحدة فلا يلزم من قيامها

في هذا الوجود بذاته تعالى تكون صفات الحقيقية قوله من الفرق بين القيام بالعقل والحصول فيه قال الشيخ الجديد

للتجريد ان حصول شيء في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول الشيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان به

وكذا الحصول في الزمان لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه وانما الموجب لاتصاف شيء بشيء قيامه به لا حصوله

فيه قال المحشي للتحقيق يندفع بذلك الوهم برد على القائلين بوجود الاشياء بانفسها الا بصورها واشباحها

في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فانا نعلم يقينا ان هنا كان امرين احدهما موجود في الذهن

وهو معلوم وكلي وجوهر اعني مفهوم الحيوان اذا المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع و

ثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض فعلى طريقة القائلين بوجود الاشياء بانفسها في الذهن

يشكل ان الموجود في الخارج الذي هو علم وعرض من الكيفيات النفسانية ماهو اذ ليس هنا على هذا الطريق

الا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن وقائم به ومعلوم وعلى تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان

مثلا اذا حصل في الذهن فيقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه قائما بنفس

شخصية ومتشخص بتشخصات ذهنية وهو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان

الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم انتهى وحاصل القدح الذي اورده الشيخ الجديد عليه هو ان هذا اثبات

مذهب ثالث فلا بد من بيانه بالدليل وقد صحنا فيه على ما ذكرناه دفع لما يقال ان الذاهب الصحيح في هذا الاحتمال انما

بقوله

يثبت لو لم يكن هذا الاحتمال موجودا ولم يكن كذلك ووجه الدفع ان القدح فيه ليس لكونه باطلا غير محتمل بل لكونه دعوى بلا دليل

والقدح بهذا الوجه لا يقدح في امكان الذهاب اليه قوله ولا تكون قائمة فلا يلزم ان يكون له صفة ثبوتية زائدة

على ذاته ولا ان يكون فاعلا وقابلا بالنسبة الى شيء قوله ولا يمكن حمل المثل الافلاطونية على ذلك اي على الممكنات الموجودة

في علمه تعالى اي على صورها الحاصلة في علمه تعالى حتى يلزم من قول الحكماء بوجود الممكنات في علمه تعالى قائمة بانفسها متعلقة

قولهم بالمثل مع كونهم نافين لها وذلك لان المثل الافلاطونية صور معلقة موجودة في الخارج قائمة بانفسها

غير حاصلة في شيء من المشاعر وهذه صور غير موجودة في الخارج حاصلة في علمه تعالى وان كانت قائمة بانفسها

قوله والدليل الذي ذكروه في نفيها اه اشارة الى دفع ما يتوهم ان الممكنات الموجودة في علمه تعالى قائمة بانفسها وان كانت

مغايرة للمثل الافلاطونية لكن الدليل الذي ابطل به الحكماء المثل الافلاطونية يجري في ابطالها ايضا فلا يمكن اجراء

هذا الاحتمال الذي ابداه بعض المتأخرين على مذهب الحكماء اصلا ووجه الدفع ان اجراء الدليل فيها انما يأتي اذا قيل

بوجود صورها في علمه تعالى وجودا عينيا اما اذا قيل بوجودها فيه وجودا ذهنيا وظليا فلا قوله وهذا اقرب مما قيل

بما قيل

ان علمه تعالى اه اي ما قلنا ان علمه تعالى بالممكنات بكونها موجودة في علمه الذي هو عين ذاته غير قائمة به اقرب الى التحقيق

ان علمه بها منطو في علمه بذاته يعني ان علمه تعالى بذاته علم اجمالي بها لان العلم بالعلة بعينه العلم بمعلولها اجمالا قوله فذلك

يقتضي ان يكون العلم باحد المتضايفين المشهورين لاجل علاقة تصلح ان تجعل مصححة وموجبة لكون العلم بالعلة

بعينه علما بالمعلول سوى التضايف المشهوري بينهما وكونه موجبا لذلك يقتضي الى ان يكون العلم باحد المتضايفين

المشهورين مطلقا سواء كان بينهما علاقة العلية والمعلولية او لا يكون علما بالمضايف الآخر وهو بعيد كما لا يخفى

قوله لزم انه كذلك اشارة الى منع سببية العلم بالعلة للعلم بالمعلول لانهما متباينان والعلم باحد المتباينين

لا يجب ان يكون سببا للعلم بالمباين الآخر قوله وذلك لا يحصل بمجرد الاستلزام لجواز استلزام امر لآخر مع عدم حكم

قوله وعلمه بذاته علما على ما هي عليه على الاحوال التي ذاته على تلك الاحوال في الواقع قوله لكن ان يقال ان من جملة الكيفية

بجهولة

ذلك من غير حاجة الى كون ذاته علة لها وفيه ما اشرنا اليه سابقا من ان القول بان هذا الوجود الخارجي

باعتبار انه علم صادر عنه بالايجاب وباعتبار انه موجود خارجي صادر عنه بالاختيار تعسف لا ترتضيه الفطرة

السليمة وحضور الشيء عند نفسه يستلزم المغايرة وذلك لان الحضور نسبة فلا يتصور الا بين امرين متغايرين

قوله بل يكون مع اعتبار قيد حاصلا بذاته من حيث هي هذا اذا كانت المغايرة باعتبار القيد من جانب العالم والثاني

اذا كانت باعتبار في جانب المعلوم والعاقل صح

ان حصول الواجب عند نفسه يتوقف على كونه مغايرا للنفس وكونه مغايرا على اعتبار العقل فحضوره عند نفسه غنى على تقدير نسبة لنفسه يتوقف على اعتبار العقل وقد اعترض هنا بعض الناظرين وقال انما نشاء **قوله** والنفي يعدم الغيبة لا يجري لان تعبير الحضور بعدم الغيبة لا يجري في عدم استلزامه المغايرة لان عدم الغيبة نسبة كالحضور فيستلزم المغايرة **قوله** قلت عدم الغيبة نفي النسبة ونفي النسبة قد يكون لانه يعني ان غيبة شيء عن شيء نسبة مخصوصة بينهما فانتفاء هذه النسبة كما يكون لاجل حضوره عنده كذلك يكون لاجل الوحدة وانتفاء الاثنينية وغيره ونظيره صدق السالبة فانه كما يكون بوجود الموضوع وانتفاء المحمول عنه كذلك يكون بانتفاء الموضوع **قوله** وعند الحكماء عبارة عن كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وانما ذهبوا الى ذلك لزعمهم ان القادر اذا صح منه الفعل والترك فهو انما يفعل بقصد وميلان فلا يختار ايجاد شيء ولا يميل اليه الا اذا كان هناك ما يترجح به الايجاد على تركه بالقياس اليه فيكون الايجاد حينئذ اولى من تركه فكان بالايجاد يحصل له تلك الاولوية ويستكمل الله وكان بدونه ذلك الايجاد ناقصا وانه باطل واجاب عنه الاشاعرة وبعض المعتزلة بانا لا نسلم ان المختار بهذا المعنى لا يوجد شيئا الا اذا كان هناك ما يترجح به الايجاد على تركه بل يجوز ان يرجح احد مقدوريه على الآخر من غير مرجح يدعو اليه وتمسكوا في هذا بقدحي العطشان ورغيفي الجائع وطريقي الهارب من السبع مع المساواة في جميع الجهات التي يتصور بها الترجيح فيها وفرقوا بين الترجيح بلا مرجح وبين الترجيح من غير مرجح فالاول ترجيح احد المتساويين على الآخر بلا سبب مرجح من خارج ضروري البطلان واما الترجيح من غير مرجح اي من غير داع فليس بمحال بل المعتزلة اذا كان مختارا فهو يرجح بارادته اي مقدوريه شاء فليحتاج لتلك الارادة الى ارادة اخرى ولا الى شيء **قوله** ومقدم شرطية الاولى بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع وذلك لان مشية الفعل الذي هو الخير ولجوده لازمة لذاته الذي هو الخير والجود المطلق كلزوم سائر صفاته **قوله** وصدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها اشارة الى دفع ما يتوهم من ان كونه مختارا بالمعنى المذكور يناقض عدم صدق مقدم الشرطية الثانية لان صدق الشرطية يكون بصدق طرفيها او بدونهما فصدقها لا يقتضي صدق طرفيها بل قد يصدق مع كذب طرفيها كما في قولنا ان كان زيد حمارا كان ناهقا **قوله** ودوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار اشارة الى رد ما اورده المتكلمون عليهم من ان كونه دائم الفعل وممتنع الترك ينافي كونه مختارا بل يوجب ذلك كونه موجبا **قوله** كما ان العاقل ما دام عاقلا يقصد الخير كلما او دائما من حيث يقصد الغرض فيه قال الامام حجة الاسلام ان هذا ملحق بالافعال الطبيعية فان كونه ضروريا كحركة الانسان الماء عند وقوعه على وجهه في الجري لظاهر الافعال الطبيعية **قوله** فالظاهر انه يكون علمه عينيا ذاتيا ويكون عالما يكون الفعل خيرا محضا ويكون الترك مستلزما العدم **قوله** لان المقتضي لقدرته هو الذات وذلك لوجوب استناد صفاته الى الذات وامتناع مدخلية الغير في شيء منها **قوله** والمصحح للمقدورية هو الامكان لان الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية **قوله** فاذا ثبت قدرته على البعض ثبت على الكل وذلك لان نسبة الذات المقتضية للقدرة الى جميع الممكن على السوية فان الموجبات للمقدورية مختصة بها لا تفاوت فيها بوجه فلا يتصور ان يكون خصوصية بعض المقدورات مانعة من تعلق القدرة كما يقوله المعتزلة فاذا ثبت قدرته في بعض الممكنات على ما يقتضيه

كونه قادرا ثبت على الكل **قوله** ولان الامكان او الحدوث علة الاحتياج الى الفاعل مشترك بين جميع الممكنات فلا ممكن الا وهو محتاج في وجوده الى علة فوجدت اما واجب لذاته او منتهية اليه دفعا للدور والتسلسل وقد ثبت في موضعه انه تعالى فاعل بالاختيار فيكون قادرا على جميع الممكنات اما اقتداره على الممكن الذي هو معلوله بلا واسطة فظ واما اقتداره على الممكن الذي ينتهي اليه تعالى فلان اقتداره على علته اقتدار له على معلوله فان وجوده وعدمه بوجود علته وعدمها فاذا كان وجودها وعدمها مقدورين كان وجوده وعدمه ايضا مقدورين وهو ظ وينبغي ان يعلم ان بناء هذا القول على كون جميع مخلوقاته وصفاته العلى حادثا فلا مجال لما قيل انه يجوز ان يصدر بعض الاشياء عنه تعالى بالايجاب ويصدر عنه بعض الآخر بالاختيار انتهى وذلك لان الصادر بالايجاب يكون قديما وهو مناف لحدوث العالم **قوله** ولان العجز عن البعض نقص اذ لو لم يكن قادرا على جميع الممكنات كان عاجزا عن بعضها بالضرورة لعدم جواز صدوره ذلك البعض عنه مع العجز الماضي منافاة حدوث العالم **قوله** لكن اثبات ارسال الرسل يتوقف على اثبات شمول القدرة فحاصله ان علمنا بتوقف ارسال الله تعالى الرسول على شمول قدرته لجميع المقدورات لا يكفي لاثبات هذا المطلب بل لا بد في ذلك من علمنا برسالة الرسول وهذا العلم لا يحصل الا بالعلم بكون قدرته شاملة لجميع المقدورات فاثبات شمول القدرة اعني تحصيل العلم به لو كان بالادلة السمعية التي هي متوقفة على اثبات ارسال الرسول المتوقف على العلم بشمول القدرة كان اثباتا للشيء بنفسه وانه باطل قطعا **قوله** اذ لا دليل لنا على ان خصوص المعجزة فعل الله ومقدوره دفع لما يقال ان اثبات كون المعجزة فعل الله تعالى ومقدوره لا يكفي في ذلك اثبات كونها فعل الله ومقدوره ووجه الدفع ان اثبات كون المعجزة فعل الله تعالى ومقدوره اي صادرا عنه بالاختيار لا يمكن الا في ضمن اثبات شمول القدرة اذ لم يوجد دليل مختص باثبات كونها فعل الله ومقدوره ومجرد احتمال وجود ذلك الدليل لا يجدي بل لا بد من تحققه والتشبث به اشار بقوله ومقدوره الى ان مجرد كون المعجزة فعل الله لا يكفي في كونها تصديقا للرسول في دعوى رسالته بل لا بد في ذلك من كونها مقدورة له ومع ذلك صادرا عنه بالاختيار فان الافعال الاضطرارية لا دلالة فيها على التصديق **قوله** كما ذهب خلافا للمعتزلة فانهم ذهبوا الى انه تعالى مريد لما امر به من الخيرات والطاعات والايمان وكاره لما يضاده من الشرور والمعاصي والكفر **قوله** ولا نزاع في ان الشرور والمعاصي غير مأمور بها حاصله ان شيئا من الشرور والمعاصي ما مورا به بل المأمور انما هو الخيرات والطاعات فلا يكون الشرور والمعاصي مرادة كما لا يكون مرادة المعاصي والطاعات وذلك لان الارادة اما مدلول الامر على ما زعم بعض المعتزلة من ان الامر هو ارادة الفعل او لازمة له على ما ذهب اليه الآخرون منهم من ان الامر يخالف ما يريده سفها وعلى التقديرين يلزم من كونهما مأمورا بهما عدم كونهما مرادين اما على الاول فظ واما على الثاني فلكون ضديهما اعني الخيرات والطاعات مأمورا بهما يستلزم كونهما مرادين وكونهما مرادين يستلزم عدم كون الشرور والمعاصي مرادين ضرورة امتناع كون الضدين مرادين معا وبما قررنا هذا الكلام اندفع عنه ما اورد عليه من انه ان اراد ان يستدل من نفي كون الشرور والمعاصي مأمورا بهما على عدم كونهما مرادة بان الارادة اما مدلول الامر فيلزم من انتفاء الامر انتفاؤها وهو ظ فوجب ان يقول بدل قوله اولازمة له او ملزومة حتى يلزم من انتفاء اللازم الذي هو الامر

انتفاء الملزوم الذي هو الارادة او يترك قوله او لازمه لانه لا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم قوله والرضا
هو الارادة اجيب عنه بان الرضاء هو ترك الاعتراض والله تعالى يريد الكفر للكافر و يعترض عليه و يؤاخذه و يؤيده انه لا يرضى لعباده الكفر
الآلام والامراض وليس مامورا بارادتهما بل هو مامور بترك الاعتراض عليهما فالرضاء [illegible] معنى الارادة
قوله ومع قطع النظر عن ذلك اي عن تضمن خلق المعاصي مصالح قوله لا حسن ولا قبح عقليين عندنا يعني ان بناء كون
خلق المعاصي منكرا انما هو على كون حسن الاشياء وقبحها عقليين [illegible] اليه المعتزلة فاذ لم يكن خلق المعاصي
متصفا في نفسه اي مع قطع النظر عن اعتبار الشارع اياه بقبح [illegible] لقبحها مستحقا للذم فيكون منكرا و نحن
معاشر الاشاعرة لا نقول بكونهما عقليين بل هما شرعيان عندنا [illegible] باعتبار الشارع وهو تعالى لا يجب
عليه نعم فعل شيء من الاشياء فيفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد حتى لو عكس الامر في الحسن والقبح لانعكس حالهما قوله
قلت لا نسلم انه يكون العبد في المثال المذكور عاصيا وذلك لانه لا شك ان الاتيان بما يرضاه الامر طاعة فلو كان الامر مغايرا
للارادة وكان الطاعة هو الاتيان بما امر به المطاع لا بما اراده لزم ان يكون المطيع عاصيا والعاصي مطيعا فان
العبد في المثال المذكور مع انه اتى بما يريده ويرضاه الامر وهو يوجب كونه مطيعا يلزم على هذا ان يكون عاصيا
لعدم اتيانه بالمامور به ومع انه خالفه لعدم اتيانه بما امره وهو يوجب كونه عاصيا يلزم ان يكون مطيعا لانه اتى
بما يريده ويرضاه السيد قوله ولا شك انه لو علم السلطان الخ كما يلزم في المثال المذكور على هذا ان يكون المطيع عاصيا
والعاصي مطيعا يلزم ايضا ان لا يكون اعتذار السيد في صورة مخالفة العبد امره اعتذارا صحيحا ايضا وذلك
لان هذا الاعتذار مبني على ان يكون مخالفة امره مخالفة لرضاه فلو علم السلطان ان رضاه في المخالفة لاعتقد انه
مطيع لسيده لا مخالف له فلا يقوم له عذره لان للسلطان ان يقول للسيد انك رضيت بما امرته به لانك رضيت في
عدم اتيانه قوله ويمكن ان يقال ان الامرين حاصلان كون الامر مغايرا للارادة وكون الطاعة تحصيل
ما امر المطاع لا تحصيل ما اراده لا يستلزم كون المطيع عاصيا ولا كون العاصي مطيعا وذلك لان الامر
نوعان احدهما تكويني يتكون ويحدث به جميع الكائنات المامورة بالتكوين والحدوث كقوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا
ان يقول له كن فيكون وثانيهما تشريعي تدويني وهو الامر الذي كلف به العباد بالايمان والطاعة
وعليه مدار الثواب [illegible] فتحقيق الجواب عن الثالث ان الطاعة هو الاتيان بما يوافق الامر التدويني والرضا
اعم [illegible] ترك الاعتراض [illegible] هذا الامر دون الامر التكويني اذا خالفه واما اذا وافقه كلف المامورين بالايمان الآتين
فيترتب عليه الرضاء ايضا فلا يلزم كون الكافر والعاصي الآتيين بالكفر والعصيان المامورين بهما بالامر التكويني مطيعين
ولا يكون العبد في المثال المذكور مطيعا لعدم اتيانه بما امر به بالامر التدويني التكليفي الذي يترتب عليه الرضا
فتأمل قوله كما يقول له المعتزلة الخ قالوا كلامه تعالى اصوات وحروف غير قائمة بذاته تعالى بل يخلقها الله تعالى في غيره
كاللوح المحفوظ او جبرائيل او النبي او غير ذلك كشجرة موسى ع ومعنى كونه متكلما خلقه وايجاده

هذه الاصوا

لهذه الاصوات والحروف في الغير قوله لانه خلاف النصوص فان النصوص واقعة في كونه متكلما وصرف تلك النصوص
عن ظواهرها التي هي قيام الكلام بذاته تعالى وحملها على كونها موجدة في الغير مما لا ضرورة فيه اذ يصح حملها على ظواهرها
على المعاني بيانه قوله للدلائل السمعية فان القرآن وكذا الحديث مملوء بحيث لا يمكن انكاره وتاويله بكونه تعالى
سميعا بصيرا [illegible] علم بالضرورة من دين محمد صلعم فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حق سائر الضروريات الدينية قوله
وليسا راجعين الى العلم بالمسموعات والمبصرات فانا اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم ابصرناه نجد بالبديهة بين
الحالتين فرقا ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية تشتمل على امر زائد هو الابصار وكذا حال السمع قوله واعترفنا
بعدم الوقوف على حقيقتهما الخ فان ما ذكرناه آنفا يدل على مغايرتهما للعلم وكذا ظواهر الآيات والاحاديث تأبى عن
حملهما على العلم بالمسموعات والمبصرات والادلة العقلية تدل على امتناع حملهما على الكيفيتين الحاصلتين بالآلتين المعروفتين فيتعين
وعقولنا قاصرة عن كشف حقيقتهما فلا بد لنا من هذا الاعتراف وبما قررنا لم يبق مجال لما قيل انه لما
صرفا عن معناهما الحقيقيين والتقليد في العقائد مسلم ما الذي يلزم من نفيهما بمقتضى العقل لم يحمل السمع والبصر على ما
يقوله الاشعري والفلاسفة على العلم بالمسموعات والمبصرات قوله فان علمنا عرض فان العرض هو الموجود القائم
بالمتحيز على ما في المواقف قوله ومحدث ضرورة كون صفة الحوادث محدثة قوله ومفتقر ضرورة عدم كون جميع الاشياء
معلوما لنا قوله ومستفاد من الغير هو المبدأ الفياض المصور لها قوله وعلمه قديم ضرورة استلزام كونه حادثا كونه ناقصا
في الازل قوله وكامل لاستلزام قصوره كونه ناقصا ايضا قوله وذاتي اي مستند الى ذاته تعالى لامتناع احتياجه
في شيء من صفاته الكمالية الى غيره ولم يتعرض لكونه جوهرا او عرضا لامتناع اتصافه تعالى بشيء من الجواهر والاعراض
عند المتكلمين فان الجوهر عندهم هو الحادث [illegible] الذات اي المشار اليه بالاشارة الحسية بانه هنا او هناك والعرض
هو الحادث الحال في المتحيز بالذات وكل منهما يقتضي [illegible] الموصوف متحيزا او مشارا اليه بالاشارة الحسية التي هي من
خواص الجسمانية المنزهة عنها الواجب تعالى قوله ولما كان وجود الواجب وتعينه عين ذاته لم يكن له ماهية كلية وذلك
لان كل واحد من الوجود والتعين جزئي حقيقي فلو كان له تعالى ماهية كلية وكان كل منهما او احدهما عين تلك الماهية لزم
ان يكون الجزئي الحقيقي كليا حقيقيا وانه ظاهر البطلان وقيل في بيانه فلان كل كلي اذا كان تعينه بذاته او بجزئه او بلازمه او بفاعله
اذا المتعدد الفاعل كما قيل يكون نوعه منحصرا في فرده بل يمتنع وجود الثاني فقوله لا يخفى كون هذا البيان مما قبل الاجوله
بيان له واعترافا بكونه تعالى ذا ماهية كلية وهو نقيض ما ادعاه الشارح قوله والوجوب والامكان ان كانا من لوازم الماهية
المشتركة الخ تفصيل الدليل على ما ينبغي انه لو كان له تعالى مثل لكان هو مشاركا له في الماهية ومميزا عنه بخصوصية ما فالوجوب
والامكان ان كانا من لوازم الماهية المشتركة ومقتضاها يلزم اشتراك الواجب والممكن في هذا المقتضى فهو
اما الوجوب فيلزم كون الممكن واجبا او الامكان فيلزم كون الواجب ممكنا وان كانا من لوازم الماهية مع الخصوصية بان
كان الوجوب لازما لمجموع الماهية والخصوصية التي بها امتياز الواجب عن الممكن المماثل له وكذا الامكان بالنظر الى الممكن المماثل له

فيلزم كون الواجب مركبا من الماهية المشتركة وتلك الخصوصية المميزة اذ لا معنى للواجب الا ما يستلزم الوجوب قوله

والاولى وقد مرت الاشارة الى دليل آخر في نفي الشريك فان كون وجوب الواجب في تعيينه عين ذاته يستلزم ان يكون وجوب الوجود الله

غير عارض للواجب غير مشترك بين اثنين قوله اما الاول فلاستحالة كون الشيء فاعلا لنفسه لا يقال الا ان لزوم ذلك الجواز

ان يكون الفاعل هو المجموع الملحوظ من غير ارتباط والمعلول هو المجموع الملحوظ مع الارتباط لانا نقول المراد بالمجموع هو معروض الهيئة

الاجتماعية بدون وصف الارتباط والاجتماع اعني ذات الاثنين فقط من دون اعتبار وصف الاثنينية والانضمام ولا شك

في اللزوم المذكور قوله واما الثاني والثالث فلامتناع كون الواجب معلولا لغيره يعني ان المراد بالمجموع ههنا هو معروض

الهيئة الاجتماعية بدون الوصف فاحتياج هذا المجموع الى العلة المستقلة [illegible] الجزء الثاني

هذا ولكن فنا ثم الفاعل في هذا المجموع لا يتصور [illegible] في هذا او ذاك فيهما فيلزم كون الواجب معلولا لغيره قطعا وفي

هذا التقرير على المقول فتأمل اشارة الى دقة هذا الوجه وعدم ظهوره بدون التأمل التام لا الى ما نع من منع لزوم كون

الواجب على التقديرين معلولا لغيره مستندا بان المحتاج الى العلة هو المجموع لا الاجزاء ولا يلزم من احتياج الكل الى شيء

احتياج الجزء اليه فان كل مركب سواء كان تركيبه من الواجبين او الممكنين يحتاج الى الجزء مع استحالة احتياج الجزء الى نفسه

سواء قلنا ان الجزء علة فاعلية للكل او لا انتهى وذلك لانا لا نقول بان احتياج الكل ملزوم لاحتياج الجزء مطلقا بل نقول

ان احتياج الكل الذي هو محض الاجزاء المادية من غير اعتبار امر آخر معها اصلا في وجوده الى الفاعل انما هو احتياج تلك الاجزاء

كلها او بعضها الى الوجود اليه على ما يحكم به بديهة العقل قوله والثاني قد اشير اليه في الآية فان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا

اشارة الى دليل على ما حصل الخالقية فيه توقف على ما يصرح به الشيخ قوله ويمكن ان يقال ان التعدد يستلزم امكان التخالف او يعني

كما انه يجوز ان يتفق كذلك يجوز ان يختلفا لان التعدد يستلزم جواز الاختلاف وهذا الجواز كاف في اثبات المطلوب في غير حاجة

ابطال جواز الاتفاق فانا نقول على تقدير الاختلاف اما ان يحصل مراد احدهما قال السيد الشريف قدس سره في حاشيته شرح

حكمة العين لا خفاء في انه اذا كان ارادة احدهما حركة زيد في وقت معين فلا يخلو اما ان يمكن للآخر ارادة سكونه في ذلك الوقت او لا

والثاني يوجب عجزه اذ لا مانع له عن ذلك الا الارادة الاولى ضرورة انه ممكن في نفسه والاول يلزم امكان اختلاف الارادتين فان

وقع يلزم احد الامرين وهو اجتماع المتنافيين او العجز والا لزم امكان احدهما وكل ما هو كذلك محال انتهى اورد عليه ان اراد الاول

بقوله يمكن للآخر ارادة سكونه في ذلك الوقت انه يمكن له ارادة السكون في وقت ارادة الاول حركته من غير اشتراط ارادة الحركة

مع الموافقة فهو مسلم لكنه لا يلزم منه اجتماع الارادتين بجواز ان يتعلق ارادة الحركة من الواجب الاول عند ارادة الثاني سكونه

وان اراد انه يمكن ارادة الآخر سكونه بشرط ارادة الاول حركته وهو معنى المشروطة بحيث اراد انه لا يمكن للآخر ذلك قوله

وهو يوجب عجزه قلنا لم وانما يلزم عجزه لو كان عدم الحركة اعني السكون ممكنا وليس كذلك فانه وجود الحركة

بشرط ارادة احد الواجبين لها واجب وعدمها اعني السكون ممتنع وذلك مثل ان يقال هل يجوز تعلق ارادة الواجب

بعدم زيد بشرط وجوده او بشرط ارادة وجوده ام لا فان امكن يلزم امكان اجتماع النقيضين والا يلزم العجز فينتقض

الدليل على توحيد الصانع [illegible] في وقت وحصل فيه الوجود تعلق الارادة بعدم امكان بقول ويتحقق العلم [illegible] السكون

الا على الكاتب في وقت الكتابة انتهى اقول لا يخفى ان عدم امكان ارادة الآخر سكونه بشرط [illegible] الحركة [illegible] بارادة

الاول يوجب عجز الآخر قطعا اذ المانع من ارادة السكون كون السكون ممتنعا بشرط [illegible] ارادة الاول بالحركة

فعدم امكان ارادة الآخر السكون انما نشأ من الاول وتعلق ارادته بالحركة ولا نعني بالعجز [illegible] عدم لو كان

امتناع السكون بنفسه لم يكن عدم امكان ارادته بالعجز [illegible] كون [illegible] قدس سره بقوله اذ لا مانع من ذلك

الا الارادة الاولى ضرورة انه ممكن في نفسه وايضا الكلام [illegible] تعلق ارادة الثاني بالسكون في ان ارادة الاول

حتى يقال انه ممتنع السكون بسبب ارادة الحركة بل يكون كل من المتعلقين بالممكن [illegible] ذلك لا يصح النظر [illegible]

الواجب احد الطرفين مخصص لاحدهما بالوقوع في وقت دون الآخر فلا يتصور ارادتهما معا لان هاتين الارادتين متضادتان

بالنسبة الى مريد واحد فلا يجتمعان فيه فيهما امر زائد على ما لا يخفى وصرح به بعض المحققين قوله فالجواب انه لا يخلو ان يكون

قدرة كل واحد منهما وارادته [illegible] هذا الدليل بفساد هما في الآية عدم تكونهما على ما اشار اليه رح بقوله في وجود العالم

فحاصل الدليل المشار اليه بهذه الآية هو انه لو تعدد الآلهة ووجد العالم مستجمعا بشرائط الالوهية فاذا ان يلزم امكان

خلو العالم ولم يوجد العالم لانه لو وجد فلا يخلو من ان يكون وجوده بقدرة كل منهما وارادته استقلالا او بقدرة واحد

منهما وارادته استقلالا او بمجموع القدرتين والارادتين وعلى الاول يلزم توارد الموثرين المستقلين على معلول واحد وعلى

الثاني يلزم عدم كون احدهما الها وعلى الثالث يلزم كون كل منهما عاجزا عن الايجاد والخلق وبما قررنا ظهر انه لا وجه لما قيل ان

هذا الجواب دليل آخر واما تنزيل الآية الى هذا الدليل فمبني على [illegible] لفسدتا ان اللازم على هذا التقدير اما توارد العلتين

المستقلين على معلول واحد او عجز الواجبين عن الخالقية [illegible] او عدم خالقية احدهما وشيء منهما لا يلزم فسادهما

انتهى قوله وانما يلزم العجز لو اراد كل منهما الاستقلال ولم يحصل [illegible] منهما لو اراد كل منهما الاستقلال والتفرد في ايجاد العالم

ولم يحصل واما لو كان كل منهما قادرا على الايجاد بالاستقلال [illegible] الاستقلال والتفرد بل اراد كل منهما الاشتراك

مع الآخر في الايجاد فلا يلزم العجز [illegible] المذكور [illegible] لا وجه [illegible] المراد من قوله لو اراد الاستقلال انه

لو اراد الشيء بالاستقلال لانه فرق بين ارادة الاستقلال وارادة الشيء بالاستقلال انتهى والذي يدل على كون المراد ما

قررناه قوله رح سابقا لان ارادتهما تعلقت بالاشتراك قوله لانا نقول تعلق [illegible] كل واحد منهما ان كان كافيا اي يعني

ان تعلق ارادتهما بالاشتراك لا ينافي الا تعلق ارادة كل منهما بوجود العالم فتعلق ارادة كل منهما بوجوده ان كان كافيا

في حصول وجوده لزم اجتماع الموثرين التامين لما تعلق الارادتين على معلول واحد هو وجود العالم وان لم يكن كافيا لزم

عجزهما او عجز احدهما لانه لا يمكن لهما او لاحدهما التأثير في وجود العالم وايجاده الا بالاشتراك مع الآخر قوله ولا يتصور الزيادة

والنقصان في شيء منهما اي من القدرة والارادة وذلك لان كلا منهما صفة واحدة غير قابلة للتجزي لذواتها ولا باعتبار المحل وهو ظاهر

فلا يتصور في شيء منهما الزيادة والنقصان اللذان هما باعتبار زيادة الاجزاء ونقصانها ولا يتصور الزيادة والنقصان في تعلقهما

وهو مع ذلك لا نعترف ذلك

يعني ما لكن بخلاف الميل في المثال المذكور فانه قوة جسمانية حالة في الجسم منقسمة بانقسامه فيتصف بالزيادة والنقصان

قوله قال الله تعالى اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون اي لا تعبدون ما تنحتون بغير الاصنام فانكم وما تعملون به

مخلوق لله تعالى فالله الخالق هو الحقيق بالمعبودية وان لا يشرك بعبادته احدا وفي هذه الاية دلالة على ان افعال العباد

مخلوقة لله تعالى ان اردت الاطلاع عليها فارجع الى كتابنا على تفسير العلامة البيضاوي قوله ولا يستلزم الاحتياج

المنافي للوجوب وذلك لما تقرر عندهم من ان الخالق للشيء يكون محتاجا الى ذلك الشيء قطعا والا لما حل فيه قوله وانت تعلم ان

الظهور غير الحلول فان الانسان مثلا ظهر في صور جميع افراده ولم يحل في واحد منها وكذا الجن والشياطين فانهم

يظهرون في صور الاناسي ليعلمهم الشرور ويكلمهم بلسانهم وذلك لكونهم اجساما لطيفة قابلة للتشكل بالاشكال المختلفة

وجبرائيل عم في صورة دحية الكلبي من هذا القبيل قوله وبهذا قرينة على انهم اه اي تصحيحه عليه اي في علي واولاده رضي الله عنهم

بظهور جبرائيل في صورة دحية الكلبي مع ظهور كونه غير الحلول قرينة على انهم لم يريدوا بالحلول معناه الحقيقي بل ارادوا

به الظهور والاتحاد فيهم هذا التصحيح كما لا يخفى قوله بان يتصف بنوع كمال يتعاقب افراده من الازل الى الابد فلا يلزم

الخلو عن الكمال المشترك في شيء من الاحوال واما الخلو عن كل فرد من افراده والاتصاف بفرد اخر بعد ما قبله لاجل جامعه فانما

هو لتحصيل الكمالات الغير المتناهية الممتنعة الاجتماع وهو الكمال بالحقيقة لا وحدة تامة فقوله تلك الكمالات فيما

ظهر لا يرد ما قيل انه لا ينفع سبق الكمال بكمال اخر لانه لو كان كل منها كمالا مثلا فلو لم يتصف في وقت من الاوقات

بواحد يلزم النقص في ذلك الوقت بل يجب ان يتصف بجميع الكمالات المتعاقبة في كل وقت وان لا يكون شيء منها في وقت

بزوال شيء من الكمال والا يلزم النقص بانتفاء ذلك الكمال في ذلك الوقت انتهى قوله كما سلف من ان مرادهم من القدم النوعي

ان لا يزال فرد من افراد ذلك النوع موجودا بحيث لا ينقطع بالكلية ومن البين ان حدوث كل فرد لا ينافي ذلك اصلا قوله

لا يقال لهذا الدليل هو ان صفة الكمال لو كانت حادثة يلزم الخلو عنها في الازل وهو نقص منزه عنه الواجب قوله فانه مثل الايجاد

العالم وخالقيته تعالى من الاضافات التي يستلزم كونها كمالا كون العالم قديما قوله ليس من صفات الكمال ولا يتوجه عليه انه تعالى

فيجب ان لا يتصف به الواجب نعم فان ما يتصف به لا بد ان يكون من صفات الكمال لان هذا انما يتم اذا لم يكن صفة لا كمال فيه ولا نقص

قوله بل فلنتدبر ان الخلو عنها في الازل كمال فكيف بامتناع تجددها في ذاته وكون الخلو عنها نقصانا على انه يمكن ان يقال

ان وجود العالم في الازل ممتنع فلا يكون عدم ايجاده في الازل نقصا والا انسب ان يقول يمكن المصنف هذا القول في ان كون وجود العالم

ممتنعا في الازل لا ينافي كون ايجاده تعالى اياه اتفاقيا بان يتعلق ارادته الازلية بوجوده فيما لا يزال قوله فيه اذ القدرة

انما تؤثر على وفق الارادة اذا تعلقت الارادة بوجوده في وقت معين كان لا يوجد الا فيه على ما صرح به الشريف وبنى عليه رد استدلال

الفلاسفة على قدم العالم ومما ذكرنا ظهر ضعف قوله ان الخلو عنها في الازل كمال لظهور استلزامه وتفرده بالقدم الزماني

وغير ذلك لان المستلزم تفرده تعالى بالقدم الزماني لا يقتضي كونه خاليا في الازل عن صفة الايجاد لما ذكرنا من جواز تعلق ارادته

تعالى في الازل بوجود العالم فيما لا يزال اعني بوجوده الى ذلك هذا ونعم بعض الناظرين ان حاصل قوله رحمه الله بل قد ندعي

ان الخلو

ان الخلو عنها في الازل اه هو ان الوجود الازلي للاضافات لا يستلزم قدم الممكنات المستلزم لعدم اختصاص

الواجب تعالى بالقدم الزماني نقص فلا يتصف بها الواجب تعالى واما الوجود الحادث لها فلما لم

يستلزم قدم الممكنات فلا نقص به كمال فيتصف به ثم اعترض عليه بان الازل ليس زمانا

محدودا حتى يكون بعده زمان الحدوث فيتعين للحدوث او يتعين بل معنى الازل كما قرروا الزمان

الغير المتناهي في جانب المبدأ فكل جزء من ذلك الزمان يكون مبدأ زمان حدوث فكل زمان

حدوث قبله زمان حدوث اخر فاذا وجد خالقية زيد في هذا اليوم مثلا واتصف به الواجب تعالى

في هذا اليوم لزم النقص في الامس لعدم الاتصاف به في الامس واذا اتصف به في الامس لزم

النقص لعدم اتصافه تعالى به قبله وهكذا فكل زمان الحدوث قبله زمان هو ايضا زمان الحدوث

وعلى تقدير تحقق اول زمان الحدوث يبقى النقص بانتفاء الاضافات بعد حدوثها وقس عليه

حال الجواب الذي بعده وهو قوله على انه يمكن ان يقال وجود العالم في الازل ممتنع اه فان

امكان وجود الحادث يستلزم تحقق اضافته في وقت معين فيلزم النقص قبله وبعده ايضا

اذا انتفى انتهى كلامه وانت خبير بظهور فساد هذا الزعم اما اولا فلان بناء كلام الشارح رحمه الله

هنا على ان لا يكون شيء من الصفات الاضافية كمالا اصلا وقوله بل ندعي ان الخلو عنها

في الازل كمال تاييد لذلك على ما اومأنا اليه في الحاشية المتعلقة به واما ثانيا فلان كون

معنى الازل عندهم زمانا غير متناه من جانب المبدأ باطل قطعا بل معناه عندهم عدم المسبوقية

بالعدم لا الزمان الغير المتناهي في جانب المبدأ والا لكان كونه تعالى ازليا مستلزما لكون العالم قديما

وايضا قد صرح فيما سبق ان الازل فوق الزمان فكيف يكون زمانا قوله وما يقال من ان

ازلية الامكان يستلزم امكان الازلية اه قيل في بيان هذا الاستلزام ان امكانه اذا كان مستمرا في الازل

لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه مستمرا

في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هي لم يمنع من اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء

الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية قوله كما بسطناه في بعض تعليقاتنا

وهو انه ان اراد بقوله لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها ان ذاته لا يمنع في شيء من اجزاء

الازل من الاتصاف بالوجود في الجملة بان يكون قوله في شيء منها متعلقا بعدم المنع فيكون

معناه انه لا يمنع في شيء من اجزاء الازل من الوجود بعد ما فهو بعينه ازلية الامكان ولا يلزم

منه عدم منعه من الوجود الازلي الذي هو امكان الازلية وان اراد به ان ذاته لا يمنع من الوجود

وذلك لكون الامكان لازما جملة العالم

وكل منها لا بد لا فقط في شيء منها بل جاز اتصافه به وكل منها بعد بدو معارضة وجواز اتصافه به امكان اتصافه بالوجود

في شيء من اجزاء الازل بان يكون قوله في شيء منها متعلقا بالوجود فهو بعينه امكان الازلية
والنزاع انما وقع فيه وهو مصادرة على المطلوب ثم لو سلم ان وجوده في كل جزء من اجزاء الازل ممكن
فلا يلزم منه ان يكون وجوده الازلي ممكنا قوله لان المتحدين ان بقيا فهما اثنان فلا اتحاد
وان فنيا فهما معدومان آه حاصله ان الاتحاد بين الشيئين بان يصير زيد عمرا مثلا مع بقائهما
معا محال لانهما ان بقيا موجودين كما كان قبل الاتحاد فظاهر انهما موجودان لا اتحاد لاحدهما مع
الآخر وان فنيا معا فهما معدومان لا متحدان وان فني احدهما وبقي الآخر فهو بقاء لواحد
منهما وفناء للآخر فلا اتحاد بينهما ايضا فان قلت يجوز ان يبقى ذاتاهما بصفة الوحدة
بعد ما كانا اثنين فنقول فالباقي في الحقيقة هو الامر الموضوع للوحدة والكثرة معا لان الشيئين
من الوحدتين اذا لم ينعدم كان الكثرة محققة فيلزم اجتماع المتقابلين وانه محال قال الشارح
في حاشية للتجريد ان المدعى امتناع اتحاد الاثنين بان يصير احدهما مع بقاء او بقائهما معا
كما يصير الجسم الاسود ابيض مع بقاء ذاتيهما الا زوال صورة الاثنينية عن شيء وحدوث صورة الوحدة
فيه واذا فرض بقاؤهما بصفة الوحدة بعد ما كانا اثنين كان الباقي هو الامر الموضوع للوحدة
والكثرة معا لا كل واحد من الوحدتين المقومتين للكثرة وذلك ظاهر بهذه الدعوى بديهية يكفي فيها
تحرير محل النزاع وتلخيص اطرافها قوله وهذا ضروري فانا نعلم ضرورة انه لا يحصل من الانسان والحجر الموضوع بحسبه
حقيقة واحدة متحصلة قوله ودعوى الامتزاج او الانفعال بين الاجزاء المادية آه
دفع لما يقال ان كون الواجب مع الغير محلا للجزء الصوري يستلزم افتقار كل من الواجب والغير الذي
هما جزءان ماديان في الصورة المفروضة الى الآخر وانفعاله عنه كما في العناصر الممتزجة
التي ينفعل بعضها عن بعض فيفيض عليها صورة النوعية الملائمة لذلك الامتزاج والانفعال
فاندفع الايراد ووجه الدفع ان كلية هذه الدعوى غير مسموعة فلا يتم في الصورة المفروضة وينبغي
ان يعلم ان كون الواجب مع الغير محلا للجزء الصوري داخل في النحو الثاني من الاتحاد فانه انضم
فرضا الى الواجب شيء هو مجموع ذلك الغير والجزء الصوري وحصل منهما حقيقة واحدة فلا يحتاج
لما قيل انه ان منع الامتزاج والانفعال بين الاجزاء المادية للمثال فكيف يمكن القول بعدم
انفعال العناصر بعضها عن بعض وفيضان الصور النوعية على المواليد تابع للمزاج التابع للانفعال
وان منع الانفعال بين الاجزاء المادية للممنوع تسليمه في المثال فليس ما نحن بصدده ابطال من
احتمال اتحاد قوله اذ الجوهر هو الممكن المستغني عن المحل او المتحيز بالذات يشير الى ان المراد

بالجوهر

بالجوهر هنا احد هذين المعنيين على ما ذهب اليه المتكلمون فكونه تعالى جوهرا بمعنى الغني عن المحل
لا يقدح في هذا قال المص في المواقف ونعني بالمتحيز بالذات المشار اليه بالذات اشارة
حسية بانه هنا او هناك قوله اجرد جعد قطط آه في القاموس رجل اجرد لا شعر عليه والجعد من الشعر
خلاف السبط المسترسل وجعد قطط اي شديد الجعودة والشمط محركة بياض شعر الرأس يخالط
سواده اطيط الرحل صوته عن ثقل قوله المتبعون لظواهر الكتاب والسنة اما ظاهر الكتاب فكقوله
تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله وجاء ربك والملك صفا صفا وقوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب
وغير ذلك واما ظواهر السنة فكقوله عم قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبه كيف
يشاء وقوله ان الله ينزل الى سماء الدنيا في كل ليلة فيقول هل من تائب فاتوب عليه وغيره
قوله ولا يخفى انه ليس في هذا القدر غائلة اصلا وذلك لان مراد ذلك البعض بكون الفوق جهة الله تعالى
ليس انه جهة حقيقة بل اراد به ان له شرفية بكونه قبلة الدعاء فاضافه اليه تعالى بكونه وجعله مختصا
بجهة الفوق ليس الا لشرفه لا لكونه جهة له حقيقة كما ان قولهم بكون الكعبة بيت الله ليس
الا لشرفها وكونها قبلة الصلوة لا لكونها بيتا له تعالى حقيقة تعالى عن ذلك قوله وانت تعلم انه بعد
قيام البرهان على انه تعالى عالم بجميع المعلومات وانه لا يجوز آه يعني ان كونه تعالى عالما بجميع المعلومات
وكونه جاهلا في الجملة لا ينافي الا بان يتبدل ويتغير صفته الحقيقية التي هي العلم مع ان
تبدل وتغير نحو صفاته الحقيقية مما قام البرهان على امتناعه كما مر في بيان عدم قيام الحوادث
بذاته تعالى قوله فيكون في قوة الشرطية فكأنه قيل ان العاصي ان اصر في عصيانه ولم يتب عنه ولم يعف عنه بالشفاعة
وغيرها يكون معاقبا عليه فعدم عقابه لعدم تحقق واحد من تلك الشرائط وكلها لا يستلزم كونها قوله ان الابصار
عبارة عن ادراك الاتمام وانك في بليغ في الادراك التام بالانكشاف البليغ لئلا ينافي هذا ما سيأتي
من الجواب عن المنكرين بقوله تعالى لا تدركه الابصار من ان الادراك هو الرؤية مع الاحاطة وحقيقة
النير والوصول او انضمام وخروج الشعاع او الانطباع الاول مذهب الرياضيين القائلين بانه جسم نوراني
ويسمونه شعاعا يخرج من الباصرة وينتهي طرفه الى المبصر والثاني مذهب الطبيعيين القائلين
بانه صورة من المرئي ينطبع في الجليدية ثم في مجمع النورين ثم في الحس المشترك الذي لا شك قدرة
الله تعالى ان يخلق في البصر قوة يتمكن من ادراك الذات من دون تلك الشرائط ويؤيده المأثور
المشهور من كون الله تعالى بصرا للعبد المتقرب اليه وكون ابصار هذا العبد به تعالى قال الامام حجة
الاسلام ان الرؤية نوع كشف وعلم الا انه اتم واوضح من العلم فاذا جاز تعلق العلم به وليس في جهة

جاز تعلق الرؤية به وكما يجوز ان يرى الله الخلق وليس في مقابلتهم جاز ان يراه الخلق من غير مقابلة
وكما جاز ان يعلم من غير كيفية وصورة جاز ان يرى كذلك من غير كيفية وصورة قوله والاخيران مدار
اما الحدوث فلانه عبارة عن المسبوقية بالعدم وهي امر اعتباري غير صالح للمتعلقية للرؤية والا
لكان حدوث الاجسام من المحسوسات فكان غير محتاج الى دليل واما الامكان فلانه عبارة عن سلب ضرورة
الوجود والعدم وظاهر ان السلب غير صالح للمتعلقية للرؤية قوله بناء على مذهب الشيخ من ان هذه الطريقة مبنية
على اشتراك الوجود طريقة قوله فالاتحاد بينهما بحسب الصدق اي بحسب ما صدق عليه اذ ليس في الخارج
الا ماهية واحدة يصدق عليها مفهوم الموجود وليس هناك امران متصف بالوجود قائم به قيام السواد بالجسم
واما ذهابه الى كون الوجود مشتركا لفظيا فهو انما هو باعتبار ما يلزم من ظاهر مذهبه لا باعتبار تصريحه به على
ما اشار اليه رحمه الله بقوله كما هو المشهور قوله وهذا التاويل في غاية البعد لعدم دلالة لفظ الشيخ وهو
ان وجود كل شيء عينه عليه اصلا مع هذا يستلزم كون جميع الصفات الانتزاعية كالحدوث ونحوه عينها
ولم يقل به الشيخ قوله وفيه نظر وتامل لعل وجه النظر هو ان النظر الموصول بالى قد يجيء بمعنى الانتظار ايضا
كما في قول القائل وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن ياتي بالفلاح وفي قوله وشعث ينظرون الى بلال كما ينظر
الظماء حياء الغمام ومن المعلوم ان الظماء والعطاش ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر الملتبس على
الانتظار المصحح التشبيه ووجه التامل هو انه يجوز ان يحمل النظر الموصول بالى في هذين المثالين على الرؤية
بان يقال في الاول وجوه ناظرات الى جهة الله وهو العلو في العرف ولذا يرفع الايدي اليها في الدعاء او يقال
ان المراد ناظرات الى آثار الله من القرب والطمع الصادرين من الملائكة الى اكرامهم لمعونة المؤمنين
يوم البدر ويقال في الثاني ان المعنى انهم يرون بلالا كما يرى الظماء ماء يطلبون به شيئا فوق اليه
قوله وليس بمعنى الانتظار لان الاية وردت آه دفع لما يقال ان الى في الاية ليست حرفا بل هو اسم
بمعنى النعمة واحد الآلاء وناظرة من النظر بمعنى الانتظار فمعنى الاية نعمة ربها منتظرة او لما يقال ان الى
هنا بمعنى عند ومعنى الاية عند ربها منتظرة ووجه الدفع هو ان الانتظار غم ولذا قيل ان الانتظار
الموت الاحمر وهو لا يناسب سياق الاية لانها وردت مبشرة للمؤمنين بالانعام وحسن الحال وفراغ
البال وذلك في رؤية الله تعالى فانها اجل النعم والكرامات المستتبعة لنضارة الوجه لا في الانتظار المؤدي
الى الكدورة قوله هو متمسك لجوازه اي وقوع الرؤية او الاجماع عليه يستلزم لجواز الوقوع وصحة الرؤية
وهو ظاهر ضرورة امتناع وقوع الممتنع والاجماع عليه فهذا الاجماع كما يبطل قول النافين للوقوع
اصلا يبطل قول النافين لجوازه وصحته قوله الثالث ان هذه القضية وهو قوله لا تدركه الابصار

رفع

رفع الايجاب الكلي وذلك لان قوله تعالى تدركه الابصار موجبة كلية لان موضوعها جمع محلى باللام
الاستغراقية وقد دخل عليها النفي فرفعها ورفع الموجبة الكلية سالبة جزئية قوله ولا اقل من احتمال
الاية لهذا المعنى آه يعني ان الاية وان لم تكن دالة على رفع الايجاب الكلي دلالة قطعية كذلك ليست
دالة بحسبه على السلب الكلي دلالة قطعية لاحتمالها رفع الايجاب الكلي الذي هو سلب جزئي
بان يكون المعتبر فيها اولا العموم ثم ورد النفي عليه وهي مع هذا الاحتمال لا يكون حجة علينا
لان ابصار الكفار لا تدركه اجماعا قوله وقوله تعالى لموسى عم لن تراني ليس لن فيه للتابيد آه اشارة
الى احتجاج آخر للمنكرين والى رده اما الاحتجاج فهو ان لن في قوله تعالى لن تراني للتابيد فاذا
لم يره موسى عم ابدا لم يره غيره اجماعا واما الرد فهو ان لن ليس فيه للتابيد بل هو للنفي المؤكد في المستقبل
فقط ولهذا يقيد بلفظ ابدا قوله فكل كائن مراد وما ليس بكائن ليس بمراد فيه اشارة الى انه كما ان هذا المأثور
يدل على انه تعالى مريد للكائنات كذلك يدل على ان ما ليس بكائن ليس بمراد له تعالى بان الجملة الاولى
تنعكس اليه بعكس النقيض والمعتزلة قيدوا المأثور بافعاله تعالى ولو فمعناه عندهم هو ان
ما شاء الله من افعاله كان وما لم يشأ لم يكن ويرد هذا التقييد اجماع السلف والخلف في جميع
الاعصار على اطلاق هذا المأثور وعدم تقييده بافعاله تعالى ويؤيد انهم كانوا يريدون كلامهم
هذا معرض تعظيم الله واعلاء شانه تعالى قوله لما مر مرارا عند قوله لا خالق سواه وقوله قادر على جميع الممكنات
وقوله مريد لجميع الكائنات قوله لانا نعلم اجمالا ان جميع افعاله تعالى من ايجاده او فعل تركه يتضمن
الحكم والمصالح ولا يحيط علمنا بحكمه والمصلحة التي في فعله وذلك لانه الحكيم الخبير فلا يكون شيء
من افعاله خاليا عن الحكمة والمصلحة ويحتمل ان يراد ان جميع افعاله متضمن للحكمة فيكون تركه
للكل منها اي واحد كان مخلا بالحكمة فيكون جميعها واجبا عليه تعالى ولم يقل به احد من المعتزلة قوله على ان التزام
رعاية الحكمة لا يجب عليه تعالى يعني ان وجوب ما تركه مخل بالحكمة عليه تعالى انما يتاتى اذا كان التزام رعاية
الحكمة واجبا عليه تعالى وليس كذلك بل هو عين المتنازع فيه كيف ولو كان كذلك لا يتحقق ان يسئل عن بعض
ما يفعل مع انه لا يستحق لذلك بل يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد اذ له التصرف في ملكه كيف يشاء فهم
يسئلون عما يفعلون لان فعلهم تصرف في ملك الغير قوله وانت خبير بانه فرع على كون افعاله معللة
بالاغراض وذلك لان كون ترك اللطف موجبا لنقض غرض التكليف انما يتاتى اذا كان التكليف
تكليفه تعالى للمكلفين لاجل غرض وباعث له تعالى عليه وهو باطل كما يجيء من ان ذلك يستلزم لكونه تعالى
مستكملا بغيره وهو ذلك قوله وما يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية اعني اللطف اعم

من ذلك اى مما يتوقف عليه الطاعة وترك المعصية فيكون الدليل اخص من المدعى قوله ولا يخفى ان مرادهم
الاصلح بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة الى الكل من حيث الكل فرد لما يقال الذى ادعا المعتزلة خلق الكافر
الفقير المبتلى بالآلام والاسقام ولا ابقاء ابليس طول الزمان واقداره على الاضلال وذلك لان مرادهم
بالاصلح الذى اوجبوه عليه هو الاصلح بالنسبة الى نظام العالم كله ويجوز ان يكون خلق الكافر المذكور وابقاء الشيطان
مع اضلاله طول الزمان اصلحين بالنسبة الى نظام العالم كله وان لم يكونا اصلحين بالنسبة الى الكافر والشيطان
ووجه الدفع هو انه لو كان مرادهم الاصلح بالنسبة الى الكل من حيث هو كل لما كان لسؤال الاشعرى على المعتزلة فى مرادهم
وجه وكذا الجواب الجبائى عنه بهذا الوجه المفضى الى بهته كما لا يخفى قوله واجيب عنه بان غايته اى غاية ما يلزم
من هذا الاستدلال او غاية ما يلزم من ايعاد الله تعالى مرتكب الكبيرة بالعقاب عدم وقوع الخلف ولا يلزم من عدم
وقوعه ان يكون عقاب مرتكب الكبيرة واجبا عليه تعالى والكلام فى هذا الوجوب دون عدم ذلك الوقوع قوله واعترض
عليه الشريف العلامة بانه اى حين عدم وجوب العقاب عليه مع ايعاده او عدم واخباره يلزم جوازهما اى
جواز الخلف والكذب على الله تعالى وذلك لان عدم وجوب العقاب عليه جواز لعدم وقوع العقاب منه تعالى وهو يلزم
جواز خلف ايعاده وعدم مطابقة اخباره به لما هو الواقع هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام قوله اذ فرق بين
استحالة الوقوع وبين الوجوب عليه تعالى اى فرق بين استحالة وقوع تخلف ما اوعده من ايعاده وبين ان يكون
ما اوعده واجبا عليه تعالى فيجوز ان يتحقق الاول دون الثانى كما انه يتحقق استحالة ايجاد الحكم فى حقه تعالى
ولم يتحقق حرمة ايجاده فى حقه تعالى بل الحق ان الوجوب والحرمة ونحوهما من الندب والكراهة والاباحة
متوقفة على القدرة وكون الواجب والحرام ونحوهما من الافعال الاختيارية وما نحن فيه ليس منها على
مقتضى الظاهر قوله حيث قال والاصح فى هذا ان الله يجوز ان يخلف الوعد الخ قال الامام فى زكره ان هذا القول
فى غاية الفساد لان الوعد والوعيد قسم من اقسام الخبر فاذا جوز على الله تعالى الخلف فيه فقد جوز الكذب على الله وهذا
ولانه لو جوز الكذب
خطا عظيم بل يقرب من ان يكون كفرا فان العقلاء اجمعوا على ان الله تعالى منزه عن الكذب على الله فى الوعيد لاجل
ما قال من ان الخلف فى الوعيد كرم فلم لا يجوز الخلف ايضا فى وعيد الكفار وايضا فاذا جاز الخلف فى الوعيد
لغرض الكرم فلم لا يجوز الخلف فى القصص والاخبار لغرض المصلحة ومعلوم ان فتح هذا الباب يفضى الى الطعن
فى القران وكل الشريعة انتهى بلفظه قوله والوعيد حق عليه على العباد وقال لا تفعلوا كذا فان فعلتم كذا
ويقرب من هذا ما حكى القفال فى تفسير ان الاية تدل على ان جزاء القتل العمد هو ما ذكر لكن ليس فيها انه تعالى
يوصل الجزاء اليهم لا يوصل وقد يقول الرجل لعبده جزاءك ان افعل بك كذا وكذا الا انى لا افعله انتهى
وقال الامام وهذا ضعيف لانه ثبت بهذه الاية ان جزاء القتل العمد هو ما ذكر وثبت بسائر الايات

انه تعالى يوصل الجزاء الى المستحقين قال الله تعالى من يعمل سوءا يجز به وقال اليوم تجزى كل نفس بما كسبت وقال فمن
يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره بل انه تعالى ذكر فى هذه الاية انه تعالى اوصل اليهم هذا الجزاء
وهو قوله واعد لهم عذابا عظيما فان بيان ان هذا جزاؤه حصل بقوله فجزاؤه جهنم خالدا فيها فلو كان قوله
واعد لهم عذابا عظيما اخبارا عن الاستحقاق كان تكرارا فلو حملناه على الاخبار على انه تعالى سيفعل لم يلزم
التكرار فكان ذلك اولى قوله فيمكن ان يقال بتخصيص المذنب المعفو عن عمومات الوعيد بالدلائل المفصلة
اى يمكن ان يفرز المذنب المعفو عن عمومات الوعيد بان يقال انه داخل فى عمومات الوعد مع
الايات الدالة على جواز كونه معفوا بقوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء حيث وعد بالعفو
عن كل ما سوى الكفر وقوله ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم وقوله ان الله
لذو مغفرة للناس على ظلمهم واذا كان المذنب المعفو خارجا عن عمومات الوعيد لا يلزم من عدم عقابه
خلف فى شىء من عمومات الوعيد وهو ظ فحاصله لا يلزم ذلك على تقدير حمل الوعيد على انه التهديد
فلا يلزم تبدل القول ولا الكذب اصلا قوله اللهم الا ان يحمل ايات الوعيد على استحقاق ما اوعد به لا على
وقوعه كما صرح به يحيى بن معاذ وعلى ما حكى القفال فى تفسيره كما مر ولعله رحمه الله اشار بقوله اللهم الى ضعف
هذا الحمل لما نقلنا عن الامام انفا من انه ثبت بسائر الايات انه تعالى يوصل الجزاء الى المستحقين قوله من غير
وجوب عليه ولا استحقاق من العبد يشير الى رد ما ذهب اليه المعتزلة على كون الثواب على الطاعة واجبا على
الله تعالى وهو ان العبد المطيع يستحق بطاعته الثواب فهو حق ظ يستحق العبد على الله تعالى بالطاعة فالا
قبيح وهو ممتنع عليه تعالى واذا كان تركه ممتنعا كان الاتيان به واجبا ووجه الرد ظاهر قوله كيف لا يكون
كذلك اى وكيف لا يكون الاثابة بفضله لا باستحقاق العبد من الطاعات والحال ان ما يصدر بحسب الظاهر
عن العبد من الطاعات انما هو صادر عن الله تعالى حقيقة ومخلوق له تعالى فكيف يستحق العبد بذلك الثواب
عليه تعالى على انا لو فرضنا صدوره عن العبد حقيقة فهو مما لا يستحق به العبد الثواب والعوض على راى المعتزلة
وذلك لان شكر المنعم على نعمه بالطاعات والعبادات واجب عندهم ومن ان الطاعات والعبادات الصادرة
من العبد لا تفى بشكر ما هو اقل قليل من نعمه العظمى الجليلة فضلا عن ان تزيد عليها فيستحق العبد بها
الثواب والعوض فان ذلك ليس الا كمن يقابل نعمة الملك الوهاب عليه بالاعطاء بحرمة الانملة فكيف يحكم
العقل بايجاب الثواب واستحقاقه اياه قوله والله تعالى احكم الحاكمين فلا يتصور فى حقه ان يضع شيئا
فى غير موضعه بحكم حاكم واعلم العالمين فلا يتصور منه ذلك الوضع جهلا بموضعه واقدر القادرين فلا يتصور
ذلك منه بالعجز عن وضعه فى موضعه قوله والله اجل من ان ينفعل من شىء وان يستكمل بشىء الخ فلا يكون

فعله معللا بالاغراض يعني ان كون فعله تعالى معللا بالاغراض يستلزم كونه مستفيدا من غيره الذي
هو ذلك الغرض ومستكملا به اما الاول فلان كونه فاعلا اذا كان بذلك الغرض كان ذلك الغرض
مؤثرا في ذاته بجعله فاعلا وهو ظ واما الثاني فلان فعله تعالى لو كان لغرض من تحصيل مصلحة
او دفع مضرة لكان ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض ومما ينبغي ان يعلم في هذا المقام هو ان
كل حكمة هو مصلحة يترتب على فعل يسمى غاية من حيث انها على طرف الفعل ونهايته وفائدة من
حيث انها يترتب عليه فالفائدة والغاية متحدان ذاتا مختلفتان اعتبارا ويعمان الافعال
الاختيارية وغيرها واما الغرض فهو ما لاجله اقدام الفاعل على فعله ويسمى علة غائية له
فالغرض والعلة الغائية مختلفان اعتبارا ايضا وقد يخالف الغرض فائدة كما اذا اخطأ في اعتقاده
قوله وان كانت معلومة للقاصرين خلقه تع ما هي منافع له لا ينافي الا يكون علة غائية باعثة له تعالى على الخلق
فان هذا التقدم العلمي شان العلل الغائية هذا انما علم فيما سبق من انه هو الحاكم على الاطلاق
ولقولها والحكم قوله الاول صفة الكمال والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال او ارتفاع شان
لمن اتصف به والقبح كون الصفة صفة نقصان ككون الجهل صفة نقصان او انحطاط حال
لمن اتصف به قوله الثاني ملائمة الغرض ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه
كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا قوله وقد يعبر عن هذين المعنيين بالمصلحة فيقال الحسن
ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما قوله وانه مأخذهما العقل اى هما
امران يدركهما العقل ولا يتعلق بهما الشرع قوله ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه ووفق
لغرضهم ومفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم فلهذا الاختلاف على انه امر اضافي لا صفة حقيقية اذ
الصفات الحقيقية لا تختلف كما لا يتصور كون الجسم الواحد ابيض واسود بالقياس الى الشخصين
قوله الى ان تعلق المدح والذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا هذا في افعال العباد وان اريد
ما يشمل افعال الله تعالى اكتفى بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب قوله فلا يحكم العقل بالاستقلال
على ترتب الثواب والعقاب على افعاله وذلك لان ما ليس فعلا اختياريا لا يحكم العقل بتعلق الثواب والعقاب
اتفاقا قوله ولعله اراد باحدهما الاشتمال على الاجزاء بالقوة لفعل اه فلا يكون شيء منهما مغنيا عن الآخر
كما قوله فان كثيرا ما يذكر ما لا حاجة اليه للعلم به كما سبق في حاشية الخ قوله وهو غير منتهض ولا منحسم مغني
عن قوله ولا نهاية كما ان قوله ولا حوله على الاحتمال الثاني مغن عنه قوله كل واحد من صفاته الحقيقية اشارة
الى دفع ما يتراءى من ظاهر العبارة من ان المراد اتحاد الصفات بعضها مع بعض وان الصفات الاضافية

صفة كمال كالعلم

لجعل

ايضا متحدة بالذات فيرد عليه ان كليهما خلاف الواقع ووجه ظ قوله والا لزم استلزامه التسلسل وذلك لان
القدرة على القدرة يكون ح مستندة الى القادر فيكون قبلها قدرة اخرى وكذا القدرة على القدرة على القدرة
وهكذا الى غير النهاية ومنه ظهر ان القدرة اذا كانت واحدة لا يجوز ح ان يكون مستندة الى القادر
ايضا قوله لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء بخلاف ما اذا كانت القدرة واحدة مستندة الى
الواجب على ما هو المذهب فانا نعلم بالضرورة ان نسبة الموجب الواحد الى القدرة الواحدة ليست
كنسبته الى القدرة المتكثرة لا يقال فح يجوز ان يكون القدرة متكثرة مستندة الى قدرة واحدة صادرة
عنه تع بالايجاب لانا نقول يكون ح تلك القدرة الواحدة كافية في كونه قادرا يصدر عنه الاشياء
بالاختيار ولا يبقى حاجة الى القدرة المتكثرة كما لا يخفى قوله وقد عرفت ان اسناد القديم الى القادر
جائز الظاهر انه اشارة الى ما سبق منه رحمه الله من ان دوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي
الاختيار قوله فهي غير متناهية بمعنى انه لا ينتهي الى حد لا يمكن تجاوزه فيكون عدم تناهي المقدورات ح
بالقوة لا بالفعل لان الموجود منها في كل حد من حدود الواصلة اليها القدرة بالفعل يكون متناهيا
قطعا قوله قلت لا حاجة في تعلق القدرة الى ذلك اى لا حاجة في تعلق القدرة بالمقدورات
الغير المتناهية الى التشبث بكون القدرة غير متناهية بمعنى لا تقف حتى يكون عدم تناهي تعلقاتها
بالقوة لا بالفعل بل يمكن ان يقال ان جميع الممكنات مقدورة له تع بمعنى انه يصح منه تع فعل كل منها وتركه وذلك
لان المصحح لمقدوريتها هو الامكان المشترك بينها والمقتضي لقدرته تع هو ذاته تع المتعالية عن الاتصاف
بالعجز فيكون جميع الممكنات الغير المتناهية متعلق القدرة فيكون تعلقاتها غير متناهية بالفعل قوله وان لم يمكن
اجتماع جميع الممكنات في الوجود الخارجي مقدورا له بناء على استحالة وجود الامور الغير المتناهية مطلقا
مترتبة كانت او غير مترتبة متعاقبة كانت او غير متعاقبة وعدم اقتداره تع على الامور المستحيلة فلو وجب على
ما ذكره الشارح ان يكون عدد التعلقات ضعف عدد المقدورات الغير المتناهية بمعنى لا يقف لان القدرة على
ما ذكر تتعلق بطرفي الوجود والعدم في كل ممكن فتحقق المقدور وجودا وعدما انما يكون بالارادة لا بالقدرة
فالمؤثر في الحقيقة هو الارادة لان القدرة وتعلقها بحسب طرفي الممكن على السواء فتامل فيه انتهى اقول فساد
هذا القول اظهر من ان يحتاج الى التامل اما اولا فلان متعلق القدرة بمعنى صحة الفعل والترك انما هو
ذات الممكن لا وجوده ولا عدمه اذ لا معنى لكون العدم صحيح الفعل والترك وكذا حال الوجود [illegible] والتسلسل
على ما لا يظهر بادنى توجه واما ثانيا فلان الفاعل المؤثر في الافعال الاختيارية ليس الا ذات القادر لا قدرته ولا
ارادته كما ان الفاعل المؤثر في الافعال الغير الاختيارية ليس الا الذات الموجب لا صفة من صفاته قوله فيكون جميعها

الارادة صح

بتعلق الارادة دفعة واحدة فيكون تعلقاتها غير متناهية بالفعل فلا حاجة في كون تلك التعلقات
غير متناهية الى المصير الى ان يراد بعدم التناهي عدم الوقوف عند حد حتى لا يكون عدم تناهي المتعلقات
بالفعل بل يكون بالقوة قوله بل النسبة بينهما من النسب المقدارية وهي ان يكون احد المقدارين المتجانسين
عند الاخر كالنصفية والثلثية والربعية وغيرها قوله ما شاء الله كان فليس لاحد ان ينقص من مخلوقاته شيئا وما لم
يكن فليس لاحد ان يزيد على مخلوقاته شيئا قوله وهي اجسام لطيفة قادرة على التشكلات المختلفة لعله اشير
الى رد ما ذهب اليه الحكماء من انها عقول مجردة لا الى تعريفها والا لصدق على الجن فانه جسم لطيف قابل للتشكلات
المختلفة على ما هو المشهور قال المص ذو اجنحة مثنى وثلث ورباع مقتبس من قوله تعالى جاعل الملائكة
رسلا اولى اجنحة مثنى وثلث ورباع قوله قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم هذا ايدل على كونهم معصومين
كما ان قوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون يدل على ذلك اذ يعلم منه انهم لا يعصون الله والحصر
الغفلة والفتور في التسبيح قوله وما صدر عنهم في قصة ادم عليه السلام من قولهم اتجعل فيها الآية اشارة الى
رد استدلال المنافين لعصمتهم فانهم استدلوا بقولهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك
ونقدس لك على نفي عصمتهم فان فيه وجوها من المعصية الاول غيبتهم لمن يجعل الله خليفة بذكر مثالبه
والثاني في عجبهم وتزكية نفوسهم بذكر مناقبها الثالث نسبتهم الافساد والسفك اليه رجما بالظن
اذ لا يليق بحكمة الشيخ من ارادة اعزاز نبيه ادم ان يطلع اعدائهم على عيوبهم واتباع الظن في مثله غير جائز
لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم والرابع اعتراضهم على الشيخ فيما يفعله وهو من اعظم المعاصي ووجه رده كما ظ
قوله واما ابليس فكان من الجن آه اشارة الى رد استدلال اخر بنا في عصمتهم وهو ان ابليس عصى بترك السجود
حتى صار مطرودا ملعونا وهو من الملائكة بدليل الاستثناء منهم في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا
ابليس بدليل ان قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس والا لما استحق الذم ولما قيل ما منعك
ان لا تسجد اذ امرتك ووجه الجواب عنه ايضا ظاهر قوله وما اشتهر من قصة هاروت وماروت آه اشارة الى رد استدلال
اخر وهو ان هاروت وماروت كانا ملكين ببابل يعذبان لارتكابهما السحر ووجه الرد على ما في بعض الكتب
هو منع ارتكابهما السحر والعمل واعتقاد تاثيره بل انزل الله عليهما السحر ابتلاء للناس فمن تعلمه وعمل به فهو كافر ومن تجنبه او تعلمه ليتوقاه ولا يغتر به فهو مؤمن وهما كانا يعظان الناس ويقولان انما نحن فتنة ولا تعلموا
وابتلاء فلا تكفروا اي لا تعتقدوا ولا تعملوا بالسحر فان ذلك كفر وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة
كما في معاتبة الانبياء على السهو والزلة من غير ان يكون صدر عنهما الكبيرة فضلا عن الكفر واعتقاد السحر والعمل به
قوله ولا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام فيما يقال انه لا يمكن اثبات كونه تعالى متكلما باجماع الانبياء لان اثباته

موقوف على ثبوت نبوتهم وثبوت نبوتهم يتوقف على كونهم عالمين بالاحكام التي يبلغونها الى الخلق
وعلى تصديق الله تعالى اياهم ولا يتاتى ذلك الا بان يخبر الله تعالى عن الاحكام المبلغة ويخبر عن كونهم صادقين
فيما يدعون والاخبار كلام خاص فاثبات كلامه تعالى باجماع الانبياء واخبارهم بذلك مشتمل على الدور
ووجه الدفع منع توقف ثبوت النبوة على اخبار الله تعالى اياهم الاحكام التي يبلغونها الى الخلق اذ يجوز
ان يخلق الله فيهم علما بتلك الاحكام ومنع توقف تصديقهم في دعوى نبوتهم على اخباره تعالى بكونهم
صادقين في هذا الدعوى اذ يجوز ان يخلق الله المعجزة على ايديهم فيثبت رسالتهم ونبوتهم من غير
توقف على ثبوت الكلام ثم يثبت صفة الكلام لله تعالى بقولهم واخبارهم قوله وان كان المراد هو اللفظ
رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى الكلام الازلي يعني ان ما يقرأ مما بلسان او قلب والاحالة في
مصحف او لوح انما هو الكلام النفسي وكذا ما ليس بحادث لكن منع من القول بحلول كلامه مطلقا في لسان
او قلب او مصحف ومن اطلاق القول بحدوثه مع ان اللفظ حادث وقايم باللسان والقلب وحال في المصحف
واللوح رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم من هذا القول والاطلاق الى كون الكلام النفسي
الازلي ايضا كذلك قوله والكرامية لما راوا ان مخالفة الضرورة التي التزمها الحنابلة اه يعني ان ما ذهب
اليه الحنابلة من كون الاصوات والحروف المتعاقبة المسبوقة وجود بعضها بانقضاء بعض قديمة ضروري
البطلان وان ما ذهب اليه الكرامية من كون كلامه تعالى صفة له ومؤلفة من الاصوات والحروف الحادثة
القائمة بذاته مخالف لما يقتضيه الدليل من امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى على ما مر قوله ذهبوا الى ان كلامه
صفة له ومؤلفة آه وذلك لانهم منكرون للكلام النفسي الذي يقول به الاشعري ففرارهم من ارتكاب ما هو
الشنيع ومن مخالفة العرف واللغة على ما ذهب اليه المعتزلة الجاهم الى هذا الارتكاب قوله فوجب حمل كلام الشيخ
على انه اراد به المعنى الثاني فوجب حمل قوله الكلام هو المعنى النفسي على انه اراد به المعنى الثاني وهو القائم بالغير
لا ما فهمه الاصحاب من ان مراده مدلول اللفظ فيكون المعنى النفسي عند الشيخ امرا شاملا للفظ القائم بذاته
تعالى والمدلول القائم به ايضا قوله فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في اللفظ لعدم مساعدة الالة وهذا
يدل على ان الشيخ يمنع صغرى القياس الثاني وهو كلامه تعالى مركب من حروف مترتبة متعاقبة في الوجود بخلاف
الحنابلة فانهم يسلمون هذه الصغرى ويمنعون كبراه فلا وجه لما قيل انه لا نفع للاشعري في الذهاب
الى الكلام النفسي الا ازدياد المؤنة لان الدافع المذكور في نتيجتي القياسين باق بالنسبة الى الكلام اللفظي
فان الواجب عليه على ما ذكره ان يمنع كبرى القياس الثاني لا صغراه كالحنابلة نعم لو لم يقل الشيخ بالكلام النفسي
فمقام الاشعري عن الشبهة المذكورة لكان له وجه واما التزام امر في جواب ايراد لا يندفع به مع ذلك

ومع ذلك هو في نفسه محل تردد يجب الاستدلال عليه والخصم يستدل على نفيه فلا يناسب من مثله انتهى قوله
يفضي الى كون الاصوات مع كونها اعراضا سيالة لا اقول انه لا يمنع كونها في نفسها سيالة لجواز ان يكون
عروض السيلان اياها بالعدم مساعدة الالة في التلفظ دفعة كما في ضيق الحدقة الغير المساعد حركته
لابصار اشياء كثيرة دفعة وهذا بخلاف الحركة فانها في نفسها سيالة وغير قارة قوله وهذه الصفة
هي صفة التكلم القائم بذاته تعالى قديمة قوله وتلك الكلمات المترتبة اي الموضوعة بعضها فوق بعض بحسب وجودها
العلمي قديمة ايضا ضرورة كون علمه تعالى ازليا وهذه الكلمات باعتبار وجودها في علمه تعالى وقائمة به تعالى وباعتبار
وجودها الخارجي كلام لفظي حادث ومعنى كونه تعالى متكلما هو قيام صفة التكلم به تعالى وهي الصفة التي
بها يؤلف الله تعالى تلك الكلمات في علمه الازلي وهذه الصفة مغايرة لصفة العلم وان كلام غيره تعالى معلوم له
ومعلوم عليه به ولم يتعلق به هذه الصفة وكما ان علمه تعالى واحد محيط بجميع المعلومات كذلك كلامه
تعالى ايضا واحد مشتمل على اقسامه من الكتب والصحف باللغات المختلفة والاخبارات والانشاءات
ولما كان كلامه ازليا لم يكن الخطاب فيه متوجها الى المخاطب المقدر اذ لا مخاطب موجود في الازل
فيكون المضي والحضور والاستقبال فيه بالنسبة الى الزمان المقدر الذي طلب فيه المقدر الاحكام لا هو فورود بعضها
بصيغة المضي وبعضها بصيغة الحال وبعضها بصيغة الاستقبال هذا ما ذكره الشارح في بعض تصانيفه
فلا يتوجه عليه ما قيل ان تلك الصفة اهي من الصفات المعلومة الثبوت او صفة اخرى فتزيد الصفات
الحقيقية وايضا القول بان كلام الله تعالى هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي يستلزم تمايز الاشياء في
الوجود العلمي وهو يستلزم عدم تناهيها بحسب الوجود العلمي وقد ادعى الشارح كما مر فيما سبق ان علمه تعالى
اجمالي جملي يلزم وجود ما لا نهاية يتناهى في علمه تعالى انتهى ووجه عدم توجه الاول ظاهر واما وجه عدم توجه الثاني
فهو ان كون تلك الكلمات مترتبة في علمه تعالى يجوز ان يكون باعتبار ظهورها ووجودها في الخارج بمعنى انها في
الوجود العلمي بحيث لو وجدت في الخارج لكان بعضها متقدما على بعض كما ان سائر الممكنات المترتبة
المتعاقبة وغيرها كذلك على ما اشار اليه هو وكما ان علمه تعالى واحد محيط بجميع المعلومات كذلك كلامه ايضا
واحد مشتمل على اقسامه قوله بل الكلمات في الكلام مطلقا كسائر الممكنات ازلية بحسب وجودها العلمي
وذلك الوجود العلمي لها عين العلم على ما نحققه وبالذات وغيره بالاعتبار على ما مر في تحقيق علمه تعالى
وبهذا ظهر انه لا وجه لما قيل انه لو كان الوجود العلمي للكلام اللفظي هو الكلام النفسي ويوصف الواجب به لكان كل
من الممكنات وجود نفسي يتصف الواجب تعالى به والاختصاص فيه للكلام انتهى قوله نعم ما يلزم على مذهب
المعتزلة وهو كون كلام الله تعالى قائما بغيره وذلك لان الكلمات المرتبة في علمه تعالى قائمة بذاته تعالى باعتبار

ای کلام نفسی له تعالی

وجودها العلمي قوله وعلى مذهب الحنابلة من قدم الحروف والاصوات مع بداهة تعاقبها وذلك لما قلنا من انه
لا تعاقب بين الكلمات المرتبة في الوجود العلمي قوله وعلى ما هو ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة من ان الالفاظ والحروف
ليست كلام الله تعالى بل معانيها وذلك لما قلنا من كون كلام الله تعالى هو الكلمات المرتبة في العلم قوله وعلى ما اول به
المصنف كلام الشيخ من ان الاصوات مع كونها من الاعراض السيالة قائمة بذاته تعالى من غير ترتيب وذلك لما قلنا
من كون قيام الكلمات التي هي كلامه النفسي بحسب وجودها العلمي الذي هو علمه تعالى بها قوله فان المتحدى به
يكون كلام الله اي حين جعل كلام الله تعالى عبارة عن الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي يكون المتحدى به وهو السور
والايات التي تحدى بها النبي صلعم كلام الله تعالى حقيقة ضرورة كونها كلمات مرتبة له تعالى في علمه الازلي وان كانت
حين التحدي موجودة في الخارج وكان التحدي وطلب المعارضة باعتبار هذا الوجود الذي صارت به
كلاما لفظيا بخلاف ما زعم متقدمو الاشاعرة فان المتحدى به على زعمهم لا يكون كلام الله تعالى حقيقة بل يكون
اطلاق الكلام عليه على سبيل المجاز لدلالته على الكلام الحقيقي قوله يكون كالنار ما بين اوراق ديوان
الحافظ مع انا نعلم قطعا ان كلامه فكذا كون ما بين دفتي المصحف كلام الله تعالى معلوم لنا قطعا فيكون انكار
كونه كلام الله تعالى كفرا فان انكار كونه كلام الله تعالى انكار بالحقيقة لكون الكلمات المرتبة الموجودة في علمه
تعالى كلاما له تعالى فانه متحد معها بالذات الا انه حينئذ موجود بالوجود اللفظي بعد كونه موجودا بالوجود
العلمي وهذا القدر لا يخرجه عن كونه كلاما له تعالى حقيقة قوله ليس الكلام في اسماء الاعلام الموضوعة في اللغات
كاسم خداي ويزدان وتنكري فانه يجوز اطلاقها عليه تعالى من غير ورود اذن الشارع بهذا الاطلاق في
قوله ماخوذ من العقال وهو الحبل الذي يشد به وظيف البعير يزداد فكانه عقال بشيء اي حبس
وشد به قوله ويشكل بلفظ خداي وتنكري فانهما يطلقان عليه تعالى على طريق التسمية دون
التوصيف مع انهما لم يرد من الشارع اذن في اطلاقهما عليه تعالى قوله معناه خدا ينده فيكون اطلاقه عليه تعالى
على طريق التوصيف فهو جائز لانه مما علم اتصافه به تعالى قوله اذ هو الذي يجب الاعتقاد به ويكفر من انكره
فهو اللائق بان يورد في علم الكلام ويبحث عن احواله بخلاف المعاد الروحاني الذي هو بقاء
النفس بعد المفارقة عن البدن وعودها والتذاذها باللذات العقلية وتألمها بالالام النفسانية فانه
وان كان حقا لكن لا يجب الاعتقاد به شرعا ولا يكفر من انكره فلا يلائم ان يبحث في علم الكلام ايراد
الجسماني بل هو من المسائل الحكمية ولا اثبته الحكماء وبحثوا عن احواله قوله كقوله تعالى اولم ير الانسان
انا خلقناه من نطفة لم يكتف في هذا الاستدلال بقوله تعالى قل يحييها الذي انشاها اول مرة قطعا
لعرق التاويل وقلعا له بالكلية اذ لا يتاتى هذا القطع والقلع الا بهذا المجموع على ما لا يخفى ولهذا

القطع المذكور نقل الحديث ايضا قوله لان النفوس على تقدير هذا التقدير غير متناهية فان القائلين به قائلون بعدم
الانواع المتسلسلة المتوالدة دون اشخاصها ولا يتصور ذلك الا بكون اشخاصها غير متناهية متعاقبة
فيكون النفوس الانسانية الحادثة بحدوث الابدان الغير المتناهية غير متناهية قوله وليكن ب بحج في الحدوث
والموضوع والزمان اه وليكن ب المماثل المجتمع في الماهية ولوازمها مشاركا وموافقا في جميع العوارض
واللواحق التي يمكن اشتراكهما وموافقتهما فيها من الموضوع والحدوث والزمان وغيرها قوله فلا يتميز ب
عن ج آه اي فعلى هذا الفرض لا يتميز ب عن ج بان يكون المعاد هو ب لا ج فان نسبة اعلى هذا
الفرض الحاصل بينهما ب وج المتشابهين من كل وجه اي في الماهية ولوازمها وجميع اللواحق الممكنة
العروض لهما معا والحقايق بينهما على هذا الفرض الذي النسبة التي ينظر ويردد في انه هل يمكن ان يختلف
تلك النسبة فيهما بان يكون احدهما احق بان يكون معادا او يكون اولى به من الاخر ولا يختلف بل يكون
متشابهين في تلك النسبة ايضا فيصح كون كل منهما معادا او محدثا جديدا لكن اذا لم يختلفا في الماهية
ولوازمها وعوارضها على ما هو المفروض فلا يمكن ان يجعل احدهما اولى من ان يجعل الاخر
قوله فهو نفس هذه النسبة واخذ المط في بيان نفاه هذا مصادرة اذ ليس الكلام الا فيه فانه لا تفا
وت بين ب وج في هذا الفرض بل هما متشابهان من كل وجه فلا يتصور اختلافهما في هذه النسبة قوله
بل يقول الخصم انما كان ج آه وذلك لان المناسبة المحققة انما تكون بين اوج ليس باقرا ما هو بين اوب قوله
بل اذا صح مذهب من يقول الحق لا يمكن ان يقال بالاعادة وذلك لان الذات المعينة التي يقال بعودها
باقية ومتحفظة في حال العدم فاذا صارت موجودة بعد كونها معدومة تكون معروضة الوجود في الوقتين
امرا واحدا لانحفاظ وحدته قوله ولم يجعل المعدوم في حال العدم ذاتا ثابتة على ما هو التحقيق فان
العدم عبارة عن فقد الذات فيكون المعدوم في الخارج مسلوبا عن نفسه ما دام معدوما فيصدق
على المعدوم في الخارج انه ليس بثابت فيه صدق هذه السالبة الخارجية لعدم الموضوع في الخارج
قوله واذا كان المحمولان الاثنان هما الوجود والعدم يوجبان كون الموضوع لهما اعني معروضهما غير
ح الاخر وذلك لكون العدم عبارة عن فقد ذات وعدم انحفاظها في حال طريانه قوله فان كان موجودا واحدا
وذلك بان يستمر ذاته ووجوده قوله او ذاتا ثابتة واحدة وذلك بان يستمر ذاته فقط كان ذلك المستمر
باعتبار الموضوع الواحد القائم الثابت من جهة الوجود او الذات شيئا واحدا او يكون له جهتان
من الوحدة والذات والوجود اذا استمر الوجود من جهة واحدة هي الذات اذا استمر الذات فقط قوله
وباعتبار المحمولين اعني الوجود والعدم شيئين اثنين قوله فان فقد استمراره في نفسه ذاتا واحدا بقي

الاثنينية

الاثنينية الصرفة وذلك لعدم اشتراك الموجود مع المعدوم لا في الذات ولا في الوجود فلا يكون
بينهما جهة وحدة اصلا قوله فيحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود يعني انه وان لم يحفظ وحدته في نفس
الامر بحسب الخارج لكنه يحفظ في نفس الامر بحسب الوجود الذهني لان الحاصل في الذهن عند المحققين انما
هو ماهيات الاشياء وانفسها لا اشباحها وامثالها وهذا القدر كاف في صحة الاعادة قوله ان الموجود في الذهن
بالحقيقة هو الهوية المتكيفة المكتنفة بل بالمشخصات الذهنية حاصله ان حصول الاشياء بانفسها في
الذهن لا يوجب انحفاظ الوحدة بين الموجود في الخارج وبين الموجود في الذهن وذلك لان الموجود
في الذهن حقيقة انما هو الهوية المكتنفة بالعوارض والمشخصات الذهنية لا الماهية المطلقة ولا الهوية
المكتنفة بالعوارض والمشخصات الخارجية ضرورة امتناع وجود الماهية المطلقة المبهمة من حيث
انها كذلك في الذهن وامتناع وجودها فيه من حيث مكتنفة بالمشخصات الخارجية بالبديهة من صادق
بها موجودة ومتشخصة في الخارج واتحاد تلك الهوية الذهنية مع الوجود الخارجي لا يتصور الا بعد تجريد
كل منهما عما يعرضه ويتشخص به فلا يكون ح وحدة الهوية الموجودة في الخارج محفوظة في نفس الامر
بحسب وجودها الذهني فلا يكون الموجود في الذهن عين الموجود في الخارج من حيث هما موجودان
فيهما بل يكون عينه اذا جردا عن جميع عوارضها المشخصة فلا يكون هو عينه مطلقا وبما قررنا اندفع ما
او نعلمه من ان يكون الموجود في الذهن متشخصا ذهنيا محفوظا بعوارض يكون بعد التجريد عين المتشخص
الخارجي محفوظا في الذهن وموجودا فيه محفوظا بتلك العوارض قلت تامل ثم قال هذا المورد بل الحق
في الجواب ان يقال الحكم بان ب مثلا في الخارج هو ما كان اولا في الخارج يستدعي حفظ الذات و
استمراره في الخارج ولا ينفع كونها في الذهن محفوظا نوع الحفظ في الذهن انما ينفع العلم بان ب
كان اولا اما ان ب كان اولا في الخارج فلا بد فيه من ان يكون الذات مفقودة في الخارج انتهى اقول
وانت خبير بان اذا سلم انحفاظ الذات الموجودة في الخارج في نفس الامر فلما نع ان يقول بكفاية
هذا القدر من بقاء الذات وانحفاظها في صحة الاعادة وعدم الاحتياج في ذلك الى انحفاظها
بحسب الخارج فان المنافي لصحة الاعادة انما هو الاثنينية الصرفة في كلا الوجودين لا الاثنينية
الصرفة في الوجود الخارجي فليتامل وايضا كما ان المعدوم موجود في الذهن كذلك المبدا المفروض
موجود فيه يعني ان كون هذا المعدوم الخارجي باقيا في نفس الامر بحسب وجوده الذهني لا يصحح كونه
معاد الحدوث الموجود الثاني فانه كما ان هذا المعدوم وهو موجود في الذهن كذلك المبدا المفروض
وهو موجود فيه ضرورة كون جميع الحوادث موجودة في الاذهان العالية قبل حدوثها فليس نسبة
الوجود الثاني الى المعدوم السابق الوجود الذي هو ب اولى من نسبته الى المبدا المفروض الذي هو ج

كفرض كون ب اوج متساويين في الماهية ولوازمها في الوجود الذهني ايضا فكما يجوز ج ان يكون
ب معادا كذلك يجوز ايضا ان يكون مبدا مستانفا فلا يتميز في الواقع كونه معادا عن كونه مبدا
ومستانفا هكذا ينبغي ان يقرر هذا الكلام على ما ظهر بالتامل التام قوله ولا يخفى ان معنى تقدم الشيء
على الشيء مطلقا اه تفصيله ان معنى تقدم الشيء على شيء اخر سواء كان تقدمه ذاتيا او زمانيا
ان يكون وجود الشيء الاول متقدما على وجود الشيء الثاني ذاتا او زمانا فنقول لو اعيد المعدوم لزم
تقدمه بالوجود على نفسه تقدما زمانيا واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انه لو اعيد المعدوم
لزم تخلل العدم بين الوجود الخاص ونفسه فان اعادة المعدوم انما يتصور بان يوجد الشيء ثم ينعدم
ثم يوجد بالوجود الذي كان له سابقا فان الشيء الواحد لا يكون له وجودان خارجيان الا ولو حرة
للشيء الخارجي لا بالاعتبار الوجود وتخلل العدم بين الوجود الخاص ونفسه يستلزم كون العدم مسبوقا
بذلك الوجود وسابقا عليه بعينه وهو يستلزم تقدم ذلك الوجود على نفسه بالزمان واما بطلان اللازم
فلان تقدم الشيء تقدما زمانيا بمنزلة تقدمه على نفسه تقدما ذاتيا فكما يحكم العقل ببطلان الثاني
يحكم ببطلان الاول من غير فرق بين ما نحن الحكمين منه فكما يصح منه الحكم الثاني على ما في صور الدور
يصح منه الحكم الاول على ما فيما نحن فيه قوله وليس ذلك من التناسخ وكيف يكون منه والتناسخ ان
البدن يتبدل يوما فيوما بتحليل الحرارة الغريزية بعض اجزائه وورود البدل منه بالغذاء
به وايضا قد يسقط بعض اجزائه فيتبدل الشكل والاجتماع والمعاد مع انه لا يعد من التناسخ
ويشير اليه قوله فان زيدا مثلا شخص واحد ادا دبز زيد ما يطلق عليه في العرف انه زيد وهو الهيكل
المخصوص المحسوس والتحقيق ان زيدا ما يعبر عنه بانا وهو النفس الناطقة المتعلقة بهذا الهيكل
ومثل ذلك التبدلات والمغايرات التي لا تقدح في الوحدة بحسب العرف فلا يشكل ان تلك الاجزاء
المبدلة التي اكتسب بمعونتها الطاعات والمعاصي من اول زمان التكليف الى اخر العمر في مراتب كم
البدن اما يحشر جميعها ويولف منها البدن فيتنعم او يعذب فهو مناف لكون المحشور هو المبدا
كما لا يخفى واما ان يحشر بعضها وهو ما كان البدن مولفا عنده الحشر فهو مخالف لما يقتضيه
الحكم قال بعض من ارباب الكشف ان اهل الشقاء منفصل منهم ما قد كان فيهم من ارواح القوى
الانسانية والصفات الروحانية ويتوفر في نشاتهم صور الاحوال المزاجية الحاصلة حين
تصوراتهم واذواقهم والتي يترتب عليها افعالهم في دار الدنيا واقوالهم وينضم الى صورهم ما
تحلل من اجزائهم البدنية في هذه النشاة فان كل ما تحلل من ابدانهم يعود اليهم ويجمع لديهم بصورة
ما فارقهم عقدا او علما او عملا او حالا وما يقتضيه ذلك الجمع والتركيب الذي يغلب فيه حكم الصور

هعـ

على الروحانية واهل الجنة بالعكس فان اكثر قواهم المزاجية والصفات الطبيعية وما تحلل من
ابدانهم ينقلب بوجه غريب شبيه بالاستحالة صورا روحانية مع بقاء حقيقة الجسم في باطن صورة
السعداء فالباطن هنا مطلق والظاهر مقيد والامر هناك بالعكس قوله فلا يتوهم ان اثباته من
المسائل الحكمية اشارة الى ما توهم بعض معاصريه رحمه ان يكون المعاد الجسماني مقصدا خاصا
بعلم الكلام غير مسلم بل هو من المسائل المشتركة بين الكلام والحكمة على ما صرح به الشيخ في الشفاء حيث
قال ان الحشر قسمان جسماني وقد انبانا النبي عم عن تفصيله وروحاني ونحن نثبته
ووجه سقوط هذا التوهم هو ان هذا المنقول من الشيخ مشعر بان اثبات المعاد الجسماني ليس
من جهة الحكمة بل من جهة الشريعة ونظير هذا المنقول من الشيخ هو قولهم ان الشرع اغنانا عن
الحكمة العملية فكما لا يدل هذا القول منهم على ان يكون الفقه من اقسام الحكمة العملية كذلك لا يدل قوله
على ان يكون المعاد الجسماني من المسائل الحكمية وكذا المنقول من كتاب النجاة والشفاء مشعر بان اثباته
للمعاد الجسماني ليس من جهة الحكمة بل من جهة الشرع قوله فان التمسك بالدليل النقلي ليس من وظايف الحكمة
والعلوم العقلية بل هو من وظايف العلوم الشرعية فاثبات ما هو من المسائل الشرعية يجمع بين الحكمة
والشريعة كما ان القائلين بالمعاد الروحاني والجسماني معا جمعوا بينهما قوله والحكمة في الحساب
مع انه تع يعلم تفاصيل اعمال العباد اه دفع لما يقال ان محاسبة اعمال العباد انما يكون لمعرفة
كميتها وكميته المعلومة له تعالى لا يليق من شمول علمه وكونه تعالى عالما بجميع المعلومات فيكون محاسبتها عبثا
ووجه الدفع منع كون فائدة الحساب معرفة كمية الاعمال بل يجوز ان يكون حكمته وفائدته تتميم
مسرة المتقين باظهار فضائلهم ومناقبهم وتتميم حسرة الكفار باظهار فضايحهم ومعايبهم قوله
فان افعال الله تع ليست معللة بالاغراض فلا يكون كون افعاله تع مشتملة على الحكمة والمصلحة
واجبا بحسب الواقع فيصح له تعالى ان يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يجب عليه تع شيء فلا يكون
رعاية الحكمة واجبا عليه فلا يسئل عما يفعل فاذا لم يكن الحكمة والتزام رعايتها واجبا بحسب الواقع
عليه تع فكيف يكون واجبا عليه تع وجهها علينا قوله واما الثالث فلانه يستلزم الخلاء بينهما وذلك لان
الفلك لكونه بسيطا كروي الشكل فلو وجد عالم اخر لكان كريا ايضا فيعرض بينهما خلاء سواء كانا متماسين
او متباعدين وهو مح على ما بين في موضعه قوله قلت اذا كانت الجنة فوق السموات السبع وتحت
العرش اشارة الى رد ما استدل به المعتزلة على نفي كون الجنة مخلوقة وهو ان قوله تع في وصف
الجنة عرضها كعرض السموات والارض يدل على ان الجنة لا تخلق الا بعد فناء السموات والارض

التسكسان

والالزم تداخل الاجسام وازدحم ووجه الرد ان يكون عرضها كعرض السموات والارض يتصور
بان يكون فوق السموات السبع وتحت العرش فان عرضها لا يجوز ان يكون مساويا
لعرض السموات السبع والارض من غير لزوم التداخل على ما لا يخفى قوله والجواب انه لا يجب عليه رعاية
المصلحة والحكمة يشير الى ان قول المعتزلة بعدم خلو فعله تعالى عن المصلحة والحكمة انما هو
لاجل زعمهم كون افعاله تعالى معللة بالاغراض ووجوب رعاية المصلحة والحكمة عليه تعالى والجواب
بعدم وجوب رعاية المصلحة والحكمة عليه تعالى رد لما يبنى عليه هذا الوهم فلا يتوجه ما قيل
ان عدم الوجوب لا ينفع ههنا لانه قد مر انه داعي الحكمة والمصلحة فيما خلق وامر واودع
فيها المنافع تفضلا فيجب ان يكون في افعاله حكمة ومصلحة بالفعل غاية ان لا يكون شيء
منها موجبا له تعالى بل الفعل بل يكون كل منها فضلا عن الله انتهى قوله على ان الكفار كلهم مخلدون
في النار وما يقال ان الرطوبة التي هي مادة الحيوة تفنى بالحرارة سيما حرارة نار الجحيم فيفضي
الى الفناء ضرورة وايضا ان القوى الجسمانية متناهية فلا يعقل خلود الحيوة وايضا
ان دوام الاحراق مع بقاء الحيوة خروج عن قضية العقل فهو كله مما لا يقول به المليون
بل هو من القواعد الفلسفية التي غير مسلمة عندهم وخصوصا على القائلين منهم بكل بناء الحوادث
الى القادر المختار قوله خلافا للمعتزلة والخوارج قالوا ان الفاسق يستحق العذاب بفسقه
والعقاب مضرة خالصة دائمة لا ينقطع ابدا والثواب منفعة خالصة دائمة ايضا والجمع بين
استحقاقيهما محال كما ان الجمع بينهما محال فاذا ثبت للفاسق استحقاق العذاب وجب ان يزول
عنه استحقاق الثواب فيكون عذابه مخلدا والجواب منع كون المطيع والعاصي مستحقين
بالطاعات والمعاصي الثواب والعقاب اذ لا يجب لاحد على الله تعالى حق ومنع كون الثواب
منفعة دائمة وكذا العقاب قوله وقالت المعتزلة ان صاحب الكبيرة لو لم يتب ليس مؤمنا ولا
كافرا اما انه ليس مؤمنا فلان الايمان عند بعضهم عبارة عن الطاعات وعند الآخرين منهم
عبارة عن التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان فتارك الطاعات يكون
خارجا عن الايمان واما انه ليس بكافر فلان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يقيمون عليه الحدود
في الشرب والزنا وحد قذف المحصنات ولا يحكمون بردته ويدفنونه في مقابر المسلمين
مع اتفاقهم على ان الكافر لا يعامل معه شيء من ذلك قوله وبذلك يبطل مذهب المعتزلة
في انكارهم الشفاعة قالوا الشفاعة في الكبائر ودرء العقاب بها باطل الشفاعة

لا يكون

لا يكون الا لزيادة الثواب ورفع الدرجات قوله واجيب عنه بمنع دلالته على العموم في الاشخاص والاحوال قال
الامام الرازي في الجواب عن شبه المعتزلة اجمالا ان دلائلكم في نفي الشفاعة لابد ان يكون
عامة في الاشخاص والاوقات ودلائلنا في اثباتها لابد ان يكون خاصة بهما لانا لا نثبت الشفاعة في
كل شخص ولا في جميع الاوقات والخاص مقدم على العام فالترجيح معنا قوله يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة
اذ لا يجوز اسقاط بعض الادلة المتعارضة مهما امكن الجمع بينها بان تخصص ادلة دالة على نفي الشفاعة
كهذه الآية وغيرها من الآيات بالكفار فلا يتعارض كقوله تعالى وما للظالمين من شفيع وكقوله تعالى من قبل ان
يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة قوله وفي الحديث ان النبي يقول اشفع تشفع وسل تعط روي عن النبي عم
ان المؤمنين يأتون للشفاعة الى آدم عم ونوح وابرهيم وموسى وعيسى عليهم السلام ويقول كل منهم لست
للشفاعة فيأتوني فاستأذن على ربي في داره فيؤذن لي عليه فاذا رأيته وقعت ساجدا فيدعني ما شاء
الله ان يدعني ثم يقول ارفع يا محمد قل تسمع واشفع تشفع وسل تعط فارفع رأسي فاثني على ربي بثناء وتحميد
يعلمنيه ثم اشفع فيحد لي حدا فاخرج فادخلهم الجنة حتى لا يبقى في النار الا من قد حبسه القرآن اي وجب عليه
الخلود ثم تلا هذه الآية ان يبعثك ربك مقاما محمودا قال صلعم وهذا المقام المحمود الذي وعد
نبيكم صلعم ولا يخفى ان ظاهر الحديث يشعر بان الشفاعة لجميع الناس لكن شفاعته عليه السلام بقوله امتي امتي
على ما روي في اكثر الاحاديث يدل على ان الشفاعة عم للامة خاصة الا ان يقال ان شفاعته صلعم
في الظاهر للامة خاصة فهو لسائر الناس حقيقة لكن يرد عليه ان يقال كيف يتأتى تباعد سائر الانبياء
عليهم السلام عن شفاعة اممهم وشفاعته صلعم لهم فالوجه ان يقال ان الانبياء عم لم يتباعدوا عن نفس
الشفاعة انما تباعدوا عن البداية بها وقولنا بداء بالشفاعة وهذا هو السيادة المذكورة في حديث
ابي هريرة رض حين قال عم انا سيد الناس يوم القيامة فان الانبياء عليهم السلام لما رجعوا في البداية
تباعدوا الى ان يشفع هو صلعم لامته ثم يشفع سائر الانبياء عم لاممهم ففتح باب شفاعة الانبياء عم
ثم الاحياء في القبر واحياء العصاة في القبر يكون لتعذيبهم قوله وكذا ايضا في النبي الذي لا يكون على ملة
نبي اخر وله الذي كان على ملة نبي اخر فيصح السؤال عن نبيه كما يصح عن دينه كبعض الانبياء من بني
اسرائيل فانهم كانوا على ملة موسى عم قوله ولا يلزم ان يرى اثر الحيوة فيه اشارة الى دفع ما يقال ان
عذاب القبر اذا كان باحياء الميت في القبر لوجب ان يرى اثر الحيوة في القبر او في بدن الميت
بعد الموت كما يرى قبله لان الحال في الوقتين واحدة مع انا نشاهد الكافر وصاحب الذنوب
الكبيرة في القبر ونرى فيهما ميتة ولا نشاهد اثر الحيوة فيهما اصلا ووجه الدفع ان كونه حيا

لايوجب رؤية اثر الحيوة فيه بهذه العين فان هذه العين لا تصلح لمشاهدة الامور الملكوتية
التي من جملتها الاحوال المتعلقة بالاخرة فيجوز ان يحيى الميت ويشاهد هو الامور الملكوتية
فينعم ويعذب ولا نشاهد حيوته ومايصل اليه من تلك الامور كما ان النايم قد يشاهد في منامه حية
بلدغه فيتالم بذلك ويصب عرقا وقد ينزعج من مكانه ونحن لا نشاهد تلك الحية ولدغها
قوله والصفات المهلكات تنقلب موذيات ومولمات اه وقال فيه ان اعداد الحيات والعقارب
بعدد الاخلاق المذمومة من الكبر والرياء والحسد والغل والحقد وساير الصفات فان لها
اصولا معدودة ثم تتشعب منها فروع معدودة ثم تنقسم فروعها اقسام تلك الصفات
باعيانها هي المهلكات وهي باعيانها تنقلب عقارب وحيات فالقوي يلدغ لدغ التنين والضعيف
يلدغ العقارب ومابينهما يوذي ايذاء الحية فارباب القلوب والبصاير يشاهدون
بنور البصيرة هذه المهلكات وانشعاب فروعها الا ان مقدار اعدادها لا يوقف عليه الا بنور النبوة
قوله الاول ان يكون فعل الله او مايقوم مقامه من الترك وذكر لان التصديق من الله لا يحصل بما
ليس من قبله والترك الذي يقوم مقام فعله مثل ما اذا قال المعجز ان اضع يدي على راسي وانتم لا تقدرون
على وضع ايديكم على رؤسكم ففعلوا وعجزوا فانه معجز دال على صدقه وليس لله تعالى ثم فعل فان عدم خلق
القدرة فيهم على مثل ذلك الوضع ليس فعلا له تعالى بل هو عدم صرف وبعضهم جعل الترك عبارة عن الكف
فيكون فعلا فلا حاجة الى ضمه ومايقوم مقامه قوله الثاني ان يكون خارقا اذ ما يكون
معتادا كطلوع الشمس في كل يوم وبدو الازهار في وقت ربيع لا يكون تصديقا من الله تعالى
لدعوى النبي صلعم بل الكاذب في دعوى النبوة يساويه في ذلك قوله الثالث ان يتعذر
معارضته فان ذلك حقيقة الاعجاز قوله الرابع ان يكون مقرونا بالتحدي ليعلم انه تصديق له
قوله بل يكفي قراين الاحوال مثلا ان يقال لمدعي النبوة ان كنت نبيا فاظهر معجزا فدعا الله تعالى
فاظهره فيكون ظهوره دليلا على صدقه ونازلا منزلة التصريح بالدعوى المخالف ان يكون
موافقا للدعوى فلو قال المعجز ان احيي ميتا ففعل معجزا اخر كشق الجبل مثلا لم يدل على صدقه
لعدم تنزله منزلة تصديق الله اياه قوله فلو انطق الضب اي حين قال ان ينطق هذا الضب
قوله السابع ان لا يكون المعجزة متقدما على الدعوى لان التصديق قبل الدعوى لا يعقل فلو قال
معجزي قد ظهر على يدي قبل لم يدل على صدقه ويطالب بالاتيان بذلك الخارق بعد الدعوى فلو عجز
كان كاذبا قطعا قوله الخوارق المتقدمة على دعوى النبوة كرامات اشارة الى دفع ما يقال انه يجوز

ان يكو

ان يكون المعجزة متقدمة على دعوى النبوة ككلام عيسى عم في المهد وتساقط الرطب الجني عليه من النخلة
اليابسة وكذا اظلال الغمامة على محمد عم وتسليم الحجر والمدر عليه فان كل ذلك معجزات متقدمة على
دعوى النبوة ووجه الدفع ان امثال تلك الخوارق كرامات يجوز ظهورها على الاولياء والانبياء قبل
نبوتهم لا يقصرون عن درجة الاولياء فيجوز ظهورها عليهم ايضا وتسمى ارهاصات وتاسيسات
للنبوة فالآيات الدالة على انه امر ونهي اما انه امر كقوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة وكلا منها
رغدا واما انه نهي كقوله ولا تقربا هذه الشجرة فهو بالوحي لا بغيره والوحي لا يكون الا الى
الانبياء لا غيره وكون هذا الوحي قبل بعثته لا ينافي اختصاص الوحي بما هو نبي في وقت ما فافهم
واعلم ان السمنية واكثر البراهمة ينكرون النبوة مطلقا وما استدلوا به عليه هو ان الرسول
من جنس المرسل اليهم وجوهرهم واحد وتفضيل احد المتساويين على الآخر وعامر هو بصفته
حيف ومجابات وخروج عن الحكمة والجواب عنه منع كونه خروجا عن الحكمة ومنع كون احد
بصفته فلم يقدروا عليه وما نقل عن مسيلمة الكذاب الفيل ما الفيل وما ادريك ما الفيل له
ذنب وخرطوم طويل اه وكذا قوله والزارعات زرعا فالحاصدات حصدا فالطاحنات
طحنا فليس من المعارضة في شيء بل محاكات مستقلة وسرقة باردة من قوله تعالى القارعة ما القارعة والنا
زعات غرقا والناشطات نشطا الاية والسرقة تغاير المعارضة مع انه ركيك على ما لا يخفى
قوله ان اعجازه للاسلوب البديع والتاليف العجيب المخالف لما يمهده فصحاء العرب في كلامهم
فان قلت فعلى هذا كيف يثبت نبوته صلعم على غير العرب قلت من حيث انهم اذا تيقنوا وعلموا ان العرب
الذي بعث فيهم النبي عم كانوا افصح العرب واعرفهم باللسان واقدرهم على سائر اوزان الكلام وانهم
كانوا احرص الناس على تكذيبه صلعم وانه نشا بينهم وهم يعرفون احواله مجالسته ومحادثته في ظعنه
واقامته وانه ما كان يتلو قبله من كتاب ولا يخطه بيمينه وانه مع ذلك تحداهم بمثله او بمثل سورة
من مثله مجتمعين او متفرقين فعجزوا واعترفوا بذلك فكما ان حجة موسى وعيسى عم قامت على من ليس بساحر
ولا طبيب لعلمهم بانهما عليهما السلام تحديا ابطال السحرة واعظمهم سحرا باتيانه فعجزوا واعترفوا بذلك مع الحرص
على التكذيب فعلم بذلك انه معجز على ان المعجزات مغايرة للقرآن من شق القمر ونبوع الماء بين اصابعه
وارواء قريب من ثمانين نفرا منه واشباع الخلق الكثير من طعام قليل وكلام الجماد او تسبيحه
في يده وحنين الجذع وشكاية الناقة واظلال الغمامة فوقه عم وشهادة الشاة المسمومة وشهادة
الذئب له بالنبوة وشهادة الناقة ببراءته عم عن السرقة واخباره عن الغيب واحواله قبل النبوة

وبعدها وهو انه عم لا يكذب قط لا في مهمات الدنيا ولا في مهمات الآخرة وانه عم لم يقدم على فعل قبيح لا قبل النبوة
ولا بعدها وانه كان في غاية الفصاحة الفصاحة وغير ذلك وخلق عظيم حيث كان في غاية الشفقة
على امته وفي غاية السخاوة وكان عديم الالتفات الى زخارف الدنيا وكان مع الفقراء والمساكين في غاية
التواضع ومع الاغنياء وارباب الثروة في غاية الترفع كقوله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين
اي آخرهم الذين ختمهم او ختموا به على قراءة عاصم بالفتح واما نزول عيسى عم ومتابعته شريعته فهو
مما يؤكد كونه صلعم خاتم النبيين لانه اذا نزل كان على دينه على ان المراد انه عم آخر من نبي ولا
نبي بعده والعصمة عندنا ان لا يخلق الله تعالى عنهم ذنبا ولكن بناء على اصل الاشاعرة من استناد الاشياء
كلها الى الله تعالى ابتداء وكونه فاعلا مختارا وعند الفلاسفة ملكة تمنع الفجور وذلك بناء على ما ذهبوا
اليه من القول بالايجاب واعتبار استعداد القوابل كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى اذ لو جاز
عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال وجوزه الامام ابو بكر القاضي
فانه ذهب الى انه غير داخل في التصديق المقصود بالمعجزة فان المعجزة انما دلت على صدقه فيما هو
متذكر عامد اليه وما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة على التصديق فيه فلا يلزم
من الكذب هنا نقض لدلالة لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية اي عند الخوف من القتل على الكفر والاصرار
على الايمان بل اوجبوا ذلك لان عدم اظهار الكفر يوجب القاء النفس في التهلكة وانه حرام لقوله تعالى
ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة ورد ذلك بان اولى الاوقات بالتقية هو ابتداء الدعوة بسبب الضعف
قلة الموافقة وعدمها وكثرة المخالفين وايضا ما ذكروه منقوض بدعوة ابرهيم وموسى في زمن
نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك قلت هذا الكلام لا يخفى ما بين اوله وآخره من التنافي
اذ اوله صريح في انه يجوز ان يصدر عن الانبياء عليهم السلام عمدا بعد البعثة ما يشعر بمعصية
وآخره في عدم جواز صدوره عنهم بعد البعثة وهم افضل من الملائكة العلوية اي السماوية
عند اكثر الاشاعرة واستدلوا عليه بوجوه الاول قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم
الآية فقد امروا بالسجود وامر الادنى بالسجود للافضل هو السائق الى الفهم وما عكسه
فهو على خلاف الحكمة لان السجود اعظم انواع الخدمة واكرام الافضل للمفضول مما لا يقبله العقول
واذا كان آدم عم افضل منهم كان غيره من الانبياء كذلك اذ لم يقل احد بالفصل والثاني
ان آدم عم انبائهم بالاسماء وبما علمه من الخصائص والمعلم افضل من المتعلم كسوق الآية ينادي
على ان الغرض اظهار ما خفي عليهم من افضلية آدم ودفع ما يتوهموا فيه من النقصان وكذا

قال الله

قال الله تعالى الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض وبهذا يندفع ما يقال من ان لهم ايضا علوما جمة اضعاف العلم بالاسماء
لما شاهدوا من اللوح وحصلوا في الازمنة المتطاولة والانظار المتوالية والثالث قوله تعالى ان الله اصطفى
آدم ونوحا وآل ابرهيم وآل عمران على العالمين وقد خص من آل ابرهيم وآل عمران غير الانبياء بدليل الاجماع
فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء عليهم السلام مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا تخصيص للملائكة
من العالمين ولا جهة لتفسيره بكثير من المخلوقات والرابع ما اشار اليه رحمه الله بقوله لان عبادة الملائكة
فطرية لا مزاحمة لهم عنها وتحصيلها للبشر شواغل من الطاعات العلمية والعملية كالشهوة والغضب
وسائر الحاجات الشاغلة والموانع الخارجة والداخلة والمواظبة على الطاعات وتحصيل الكمالات بالقهر
والغلبة على ما يضاد القوة يكون اشق وافضل وابلغ في استحقاق الثواب ولا معنى للافضلية
سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة وعلى هذا اي على ما قلنا من ان المراد بالافضل اكثر ثوابا
وهم الذين قال الله تعالى فيهم انه كانوا الفا وثلثمائة او اربع مائة او خمس مائة بايعوا رسول الله
على ان تقاتلوا قريشا ولا يفروا عنهم وكان عم جالسا تحت شجرة وسدرة في الحديث وبالصفات
المذكورة عن الاستدراج وفي القاموس استدرجه خدعه وادناه حتى تركه يدرج على الارض واستدراج
الله العبد انه كلما جدد خطيئة جدد له نعمة وانساه الاستغفار او ان يأخذه قليلا قليلا ولا يباغته
وقيل المستدرج المستدعي هلكة مشتق من الدرج وهو الهلاك كما قال الله تعالى فلما نسوا
ما ذكروا به اي ان الكفار لما نسوا ما ذكروا من البأساء والضراء ولم يتضرعوا اليه ولم يتوبوا
عن ذنوبهم لقساوة قلوبهم واعجابهم باعمالهم التي زينها الشيطان لهم فتحنا عليهم ابواب كل شيء
من انواع النعم استدراجا مزاوجة عليهم بين نوبتي الضراء والسراء وامتحانا لهم بالشدة
والرخاوة وازاحة للعلة او مكرا بهم لما روي انه عم قال مكر بالقوم ورب الكعبة حتى اذا
فرحوا اعجبوا بما اوتوا من النعم ولم يزيدوا على البطر والاشتغال بالتنعم عن المنعم والقيام بحقه اخذناهم
بغتة فاذا هم مبلسون اي متحيرون وآيسون والابلاس الحزن المعترض من شدة اليأس فقطع
دابر القوم الذين ظلموا اي آخرهم بحيث لم يبق منهم احد والدابر هو التابع للشيء من خلفه كالولد
وقال الاصمعي الدابر الاصل يقال قطع الله تعالى دابره اي اذهب اصله والحمد لله رب العالمين على اهلاكهم
فان هلاك الكفار والعصاة من حيث انه تخليص لاهل الارض من شؤم عقايدهم واعمالهم نعمة جليلة
يحق ان يحمد عليها والدليل على حقيتها قصة مريم واصف بن برخيا وقصتها انها جاءت بلا ذكر
ووجد الرزق عندها بلا كسب وتساقط الرطب عليها من النخلة اليابسة وجعل هذه الامور معجزات

لكبرياء وارهاصا لعيسى عم مما لا يقدم عليه منصف وقصة اصف احضار عرش بلقيس في طرفة عين
من مسافة بعيدة هي مسيرة شهرين ولم يكن ذلك معجزة لسليمان عم اذ لم يظهر على يديه مقارنا لدعواه النبوة
واعلم ان مسئلة الامامة ليست من الاصول التي يجب على كل مكلف مقصود معرفتها عند اهل السنة والجماعة
بل عندهم من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين اذ نصب الامام عندهم واجب على الامة سمعا والامامة
هي خلافة الرسول صلعم في اقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه على كافة الامة لقبه
النبي عم بالبكر [illegible] وكانه لما رجع رسول صلعم ليلة اسرى به اخبر قريشا القصة فتعجبوا استحالته وارتد ناس
ممن امن به صلعم وسعى رجال الى ابي بكر وقالوا هل لك في صاحبك يزعم انه اسري به الليلة الى البيت
المقدس فقال او قد قال قالوا نعم قال لئن كان قال ذلك فقد صدق وقالوا اتصدقه انه ذهب الى البيت
المقدس في ليلة وجاء قبل ان يصبح قال اني لاصدقه بما هو ابعد من ذلك فسمي ابا بكر الصديق لذلك
والحق عند الجمهور نفيها اي نفي النصوص وذلك لانه لو كان على امامة على نص من الكتاب او السنة
لاظهروه فانقادوا وهم كانوا ينقادون لسائر نصوص الكتاب والسنة على ما كان عادتهم من انقيادهم
اوامر الله واوامر رسول صلعم ونهيهم في امثالها فلم يمكن اجماعهم على امامة ابي بكر رضي الله عنه بل فاجتمع
لما عهد عادتهم بذلك كامر الدين لا يقال انهم لم ينازعوا واعرضوا عنها تقية لانا نقول ان عليا رضي الله عنه
كان في غاية الشجاعة والغلبة في الامور الدينية وفاطمة رضي الله عنها مع علو نسبها زوجته والحسن والحسين رضي الله عنهما
مع كونهما سبطي رسول الله صلعم ولداه والعباس مع علو مرتبته معه كذا روي انه قال لعلي امدد يدك
ابايعك حتى يقول الناس عم رسول الله صلعم بايع ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان والزبير مع شجاعته كان معه
حتى قيل انه سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وقال ابو سفيان ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي
عليكم تيمي والله لاملان الوادي خيلا ورجلا وكرهت الانصار خلافة ابي بكر رضي الله عنه فقالوا
للمهاجرين منا امير ومنكم امير فقال ابو بكر منا الامراء ومنكم الوزراء واحتج عليهم بقوله عم الائمة
من قريش فظهر انه لو كان على امامة علي رضي الله عنه نص لاظهروه وتنازعوا مع ابي بكر رضي الله عنه كيف وابو بكر
كان شخصا ضعيفا لا مال له ولا شوكة ولا رجال فاني يتصور امتناع المنازعة تقية
ثم عمر الفاروق بين الحق والباطل بانه الصادق عن ابن عباس رضي الله عنه ان منافقا خاصم يهوديا
فدعاه اليهودي الى النبي عم ودعاه المنافق الى كعب بن الاشرف ثم انهما احتكما الى رسول الله صلعم
فحكم لليهودي فلم يرض المنافق فقال نتحاكم الى عمر رضي الله عنه فقال اليهودي لعمر رضي الله عنه
قضى لي رسول الله صلعم فلم يرض بقضائه وخاصم اليك فقال عمر للمنافق اكذلك فقال نعم قال مكانكما

اخرج اليكما فدخل واخذ سيفه ثم خرج فضرب عنق المنافق حتى برد وقال هكذا اقضي لمن لم يرض بقضاء الله
ورسوله فنزل قوله تعالى الم تر الى الذين يزعمون انهم امنوا بما انزل اليكم وما انزل من قبلكم يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت
فقال ان عمر فرق بين الحق والباطل فسمي الفاروق   فان صيغة افعل للزيادة في معنى المصدر بوجه ما اعم من ان يكون
من جميع الوجوه او من جميع صفات الفضائل او من حيث المجموع وذلك لان الحدث المعتبر في افعال المشتقات في قوة النكرة
فيكون بمعادة الفرد المنتشر فاذا تحقق الزيادة في فرد منه تحقق الزيادة في مدلول الفعل ولذلك جاز ان يقال مثلا زيد
اعلم من عمرو في العلاجة وعمرو اعلم منه في الطب وقول الذي وقع الخلاف فيه هو الرجحان بهذا الوجه اشارة الى
دفع ما ارد عليه من ان المسلمين اختلفوا في افضلية بعض الصحابة على بعض فذهب اهل السنة الى ان ابا بكر رضي الله عنه
افضلهم وبنوا على اثبات ذلك ان غيره من الصحابة ليس بافضل منه ومنعوا ان يطلق [illegible] الافضلية
على غيره من الصحابة وذهب الشيعة الى ان عليا رضي الله عنه افضلهم وبنوا على ذلك ان غيره من الصحابة ليس افضل
منه ومنعوا ان يطلق الافضل على احد غيره من الصحابة فلو كان صيغة افضل موضوعة للزيادة في معنى
المصدر بوجه ما لا المطلق من حيث هو يصح ان يكون كل منهما افضل من الاخر فلم يتمش هذا الخلاف والبناء
والمنع ووجه الدفع على ما في حواشيه على شرح التجريد هو انهم انما اختلفوا في الافضلية بالمعنى الذي توهمه
المورد اذ لا ينكر احد من اهل السنة رجحان علي كرم الله وجهه في كثير من الفضائل بل في اكثر الفضائل
والايمان في اللغة التصديق ماخوذ من الامن كان امن المصدق من التكذيب والمخالفة
هذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري واتباعه واما على مذهب غيرهم فذهب الكرامية الى انه كلمتا
الشهادتين وقالت طائفة انه التصديق مع الكلمتين وقال قوم انه اعمال الجوارح فمنهم من قال
انه الطاعات باسرها فرضا كان او نفلا وذهب الجبائي وابنه واكثر معتزلة بصرة الى انه الطاعات
المفترضة دون النوافل وبعض السلف والمحدثون كلهم الى انه مجموع هذه الثلثة اعني التصديق
بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان   ولا تنفعه المعرفة القلبية من غير اذعان وقبول اشارة
الى رد ما ذهب اليه الامامية وجهم بن صفوان وابو الحسين الصالحي من ان الايمان هو المعرفة
اي معرفة الله تعالى والاعتقاد بما له من الصفات والاعتقاد بما جاء به النبي عليه السلام سواء كان مع التسليم
والانقياد او لا يكون   والدليل على خروج التلفظ بكلمتي الشهادتين عن الايمان و[illegible]
يقرا والدليل على خروج التلفظ بكلمتي الشهادتين والعمل عن الايمان مع ان الادلة المذكورة تدل
على خروج العمل ايضا اشارة الى ان المقصود ههنا هو الرد على القائلين بكون الايمان بكلمتي الشهادتين
والقائلين بكونهما جزء منه كما ان المقصود في الثاني هو الرد على القائلين بكون الايمان هو الاعمال

والقائلين بكون الاعمال جزءا منه   وقيل الايمان المعين كزيد فان المعتبر فيه بحسب الشرع والعرف هو
القدر المشترك بين مجموع ما فيه وفي بنيته من الاجزاء التي لها مدخل في حيوته وغيرها وبين مجموع الاجزاء التي لها
مدخل في حيوته ومنه ظهر سر ما سبق في بحث المعاد من كون زيد شخصا واحدا محفوظا وحرية الشخصية من اول عمره
الى آخره بحسب العرف والشرع ويواخذ بالمتبدلات الواردة عليه على الزمه قبلها   وهو بحث لفظي فان يرى
كون لفظ الايمان موضوعا للقدر المشترك بين التصديق وبين التصديق مع الاعمال يكون اطلاقه على
الاعمال عنده حقيقة ومن لا يرى بوضعه الا التصديق الذي هو سببها يكون اطلاقه عليها مجازا عنده
الرابع ان يكون الاعمال خارجة عنه بالكلية اي لا يكون الاعمال اجزاء حقيقة ولا عرفية ولا كسببه
واعلم ان الاسلام هو الانقياد والظ فان لفظ الاسلام ينبئ على التسليم والانقياد ويدل عليه
ايضا قوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا فان المراد هو الاستسلام والانقياد
الظاهر   والاسلام الكامل لا يكون الا مع الايمان والاتيان بالشرايع دين آه في ذلك لقول النبي عم
حين سئل عنه جبرئيل عليه السلام عن الاسلام وقال الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله
وتقيم الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا   بما هو
احد قسمي العلم وهو الاذعان بان النسبة واقعة او ليست بواقعة ويعبر عنه في الفارسية بكرويدن
على ما صرح به الشيخ الرئيس في كتابه المسمى بدانشنامه حيث قال اعلم دانش دو كونه است يكي دريافتن
وكسيدن واين بارى تصور خوانند ودوم كرويدن اين بارى تصديق خوانند   والاقرب
ان يفسر التصديق بالتسليم الباطن والانقياد القلبي وتفسير التصديق بهذا المعنى مما اختاره الامام
حجة الاسلام في بعض تصانيفه   ويقرب منه ما قيل ان التصديق ان تنسب باختيارك الصدق
الى الخبر وهذا القيد يميزه عن التصديق المنطقي المقابل للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار كما اذا ادعى
النبي النبوة واظهر المعجزة فوقع في القلب صدقه ضرورة من غير ان ينسب اليه اصلا اختيارا فلا يقال في اللغة
انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا   وهم الذين اعتقدوا بقلبهم دين الاسلام وانما لم يكفر احد منهم
لان المسائل التي اختلفوا فيها ليست مما يتوقف عليها وجود الفعل الصيد صغير متميز ولا وجهه
ولكونه مرئيا او لم يبحث النبي عم عن اعتقاد من حكم باسلامه فيها ولا الصحابة رض ولا التابعين
فعلم ان صحة دين الاسلام لا يتوقف على معرفة الحق في تلك المسائل وان الخطاء فيها ليس قادحا في حقيقة
الاسلام   فعلا كان او قولا بيانا لما يعلم منه نفي الصانع   ان كان الاجماع مستندا الى الظن
لا يثبت ايضا القائلون بحجية الاجماع اتفقوا على انه لا يجوز الاجماع الا عن سند من دليل قطعي او امارة

لان

بجمع سان

لان عدم المستند يستلزم الخطاء فلو اجمعوا عن غير سند لزم اجماع الامة على الخطاء وهو باطل لقوله عم لا تجتمع امتي
على الخطاء وقوله عم لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله عم يد الله على الجماعة وغير ذلك فان كل واحد منها وان
كان احادا لكن القدر المشترك بينها متواتر   وشرط بعضهم في حقوق الناس والمظالم قال الشرط في
صحة التوبة عن مظلمة هو الخروج عن المظلمة   وقد يقال الاقلاع في الحال لا يكون بدونه بمعنى لا حاجة
لمن اخذ في مفهوم التوبة بهذا القيد الى اشتراط المظالم في حقوق الناس لان الاقلاع عن المعصية
في الحال لا يتاتى بدون رد المظالم   وقيل هو واجب برأسه ولا مدخل له في اصل التوبة قال الآمدي
اذا اتى بالمظلمة كالقتل والضرب مثلا فقد وجب عليه امران التوبة والخروج عن المظلمة وهو تسليم
نفسه مع الامكان ليقتص منه ومن اتى باحد الواجبين لم يكن صحة ما اتى به متوقفة على الاتيان
بالواجب الآخر كما لو وجب عليه صلوتان فاتى باحدهما دون الاخرى   وعندنا فيه الى شرطي
حصول التوبة اما الاول فلما قال الآمدي التوبة مامور بها فتكون عبادة وليس من شرط صحة
العبادة المأتي بها في وقت عدم المعصية في وقت آخر بل غايته انه اذا ارتكب ذلك الذنب مرة ثانية
وجب عليه توبة اخرى عنه واما الثاني فلان النادم اذا لم يصدر عنه ما ينافي ندمه كان ذلك الندم
في حكم الباقي لان الشارع اقام الامر الثابت مقام ما هو حاصل بالفعل كما في الايمان فان
النائم مؤمن بالاتفاق ولان في التكليف بالاستدامة حرجا وهو منفي في الدين قال الآمدي
مهما صحت التوبة ثم تذكر الذنب لم يجب عليه تجديد التوبة لانا نعلم بالضرورة ان الصحابة رض
ومن يسلم بعد كفره كانوا يتذكرون ما كانوا عليه في الجاهلية من الكفر ولا يجددون الاسلام ولا يا مرون به
وكذا الحال في كل ذنب وجبت التوبة عنه   لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا والامر للوجوب على
ما تقرر في موضعه   والصحيح هو الثاني وذلك لان التوبة كساير الواجبات فان المامور بكل الواجبات
قد يأتي ببعضها دون بعض ويكون المأتي به صحيحا في نفسه بلا توقف على غيره مع ان العلة المقتضية
للاتيان بالواجب هي كون الفعل حسنا واجبا   لان احاد الصحابة والتابعين كانوا يأمرون
بالمعروف وينهون عن المنكر وبه ثبت انه لا يختص بالولاة ولا بالعلماء بل يجوز لاحاد الرعية و
العوام الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بالقول والفعل لكن اذا
اختص جريه بالاجتهاد فليس للعوام فيه امر ونهي بل الامر فيه موكول
الى اهل الاجتهاد تمت الرسالة المنسوبة الى مولانا حسين
الخلخالي في سنة احد وستين والف من
الهجرة النبوية على يد احقر الطلاب محمد بن
حسن بن سليمان غفر الله لهم ولمن دعا
لهم وللمؤمنين والمؤمنات برحمتك
يا ارحم الراحمين